﴿ ما شاء الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ﴾

الحمد لله الذي وفقنا ويسر لنا طبع كتاب

الروضة البهية

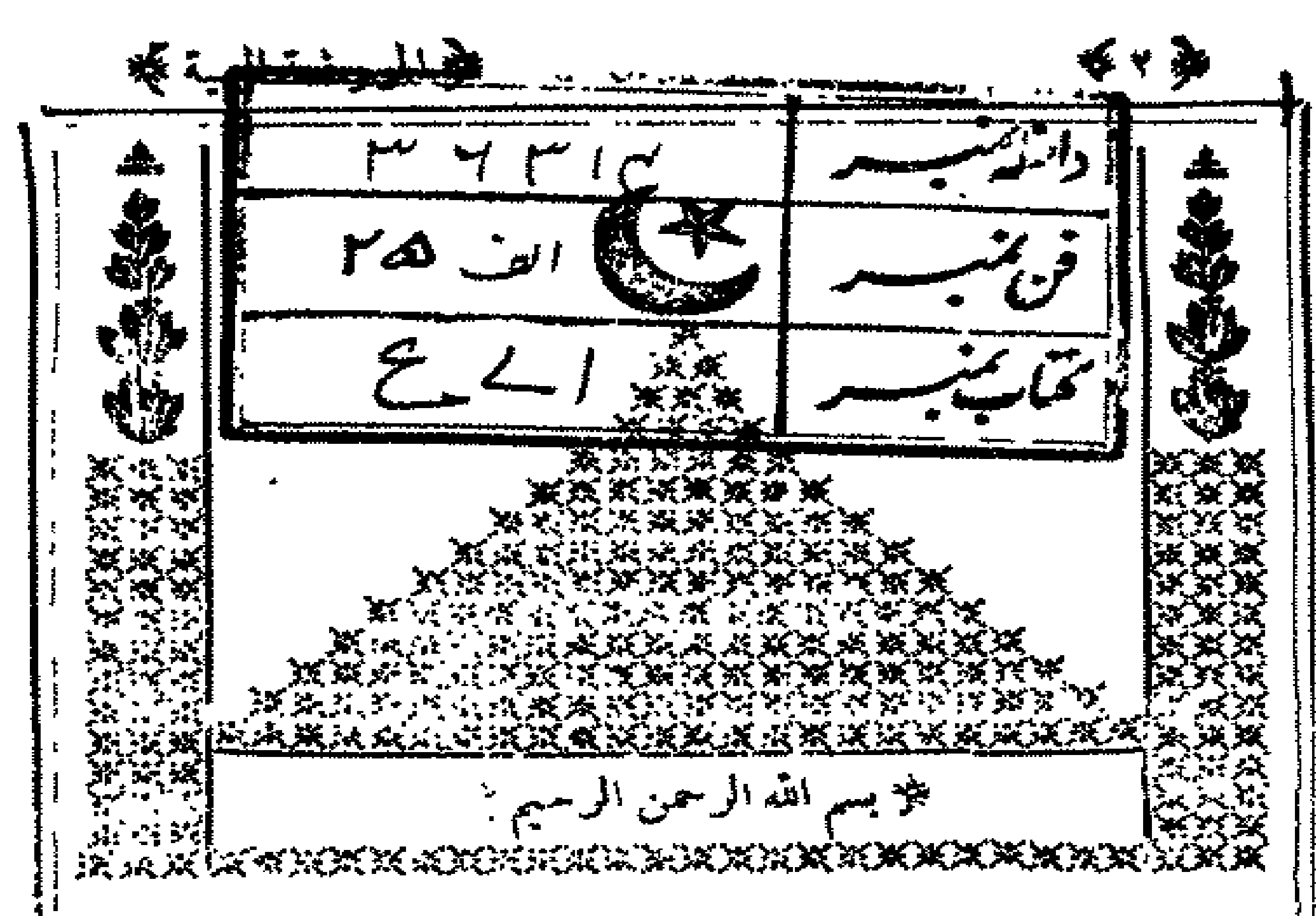
فيما بين الاشاعرة والماتريدية

للعلامة الحسن بن عبد المحسن المشهور بابي عذبة

رحمه الله تعالى

﴿ الطبعة الاولى ﴾

طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بحيدرآباد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمن
سنة (١٣٢٢) هجرية



الحمد لله الملك المنان * واضع الميزان لدفع الطغيان * رافع الشكوك والشبه ساطع البرهان * فالق غسق الخلاف بتلألؤ لزوم الايقان من افق البيان * مؤلف قلوب اهل العرفان * بالرجوع الى الحق بعد الامعان * والصلاة والسلام الاكملان * على صفوة نوع الانسان . محمد المبعوث من بني عدنان . الى كافة الخلق ملكا وانسا وجان .. المخصوص بافضل مواهب الرحمن . المؤلف بين القلوب المتنافرة في سالف الازمان * وعلى آله وصحبه المتناصرين لتمهيد قواعد الايمان . وبعد . فان العبد الخاطئ الضعيف حسن بن عبد المحسن ابا ذئبة يقول لما امتطيت غوارب الا[illegible] . وتصديت لمتاعب الاكتساب . انتهى الحط والترحال . وتقلب [illegible] الامور حالا بعد حال . الى ان وردت افضل البقاع وام القرى مكة المشرفة شرفها الله تعالى تاسع

رمضان المبارك سنة خمس وعشرين ومائة بعد الالف من الهجرة النبويه · على صاحبها افضل الصلاة و السلام فوجدتها كروضة زانتها الازهار · او كجنة تجرى من تحتها الانهار · فيها الحور و القصور وهى بلدة دحيت الارض منها فمدها الله تعالى من تحتها فسميت ام القرى · و اول جبل وضع في الارض ابو قبيس اذا اباح لى في الله تعالى التمس منى تاليفا اذكر فيها المسائل المختلفة · فيما بين السادة الاشعرية والسادة الماتريديه · و رأيت اسعافه حتما · و اجابته غنما · فاخذت في ذلك المسئول · مستعينا بالله تعالى و سائلا منه القبول · ومتوسلا اليه تعالى باعظم رسله صلى الله عليه وسلم وعلى آله و اصحابه السادة الفحول · ما طلع نجم و ما اذن بالافول · وسميتها بالروضة البهيه · فيما بين الاشاعرة و الماتريديه) و رتبتها على مقدمة و فصلين وخاتمة

﴿ فالمقدمة في الكلام على امامى اهل السنة و الآخذين عليهما ﴾

اعلم ان مدار جميع عقائد اهل السنة و الجماعة على كلام قطبين احدهما الامام ابو الحسن الاشعرى و الثانى الامام ابو منصور الماتريدى فكل من اتبع واحدا منهما اهتدى و سلم من الزيغ و الفساد في عقيدته واعلم ان المولى المحقق التفتازانى ذكر في شرحه للمقاصد ان المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الاشعرى وهو علي بن اسمعيل بن اسحاق بن سالم بن اسمعيل بن عبدالله بن ابي بردة ابن ابي موسى الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله عليه و سلم اول من خالف اباعلي الجبائي و رجع عن مذهبه الى السنة اى طريقة النبي صلى الله عليه وسلم

والجماعة اى طريقة الصحابة رضى الله عنهم اجمعين وله مصنفات كثيرة
قال بعضهم في خمسة وخمسون مصنفا وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية
اصحاب ابي منصور الماتريدي وهو محمد بن محمد بن محمود وابومنصور الماتريدي
تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجانى صاحب سليمان الجوزجاني
تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى كان يلقب بامام الهدى وله كتاب التوحيد
وكتاب المقالات وكتاب اوائل الادلة للكعبي وبيان وهم المعتزلة وكتاب
تاويلات القرآن وهو كتاب لايوازيه كتاب بل لايدانيه شئ من تصانيف من
سبقه وله كتب شتى مات سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بسمرقند قلت هذا فى
زمن المولى وعصره واما في عصر نا هذا فبلاد خراسان كلها سوى بلخ فى
ايدى الروافض خذلهم الله تعالى فالمشهور في تلك البلاد اليوم آراؤهم
المنكرة . ثم ان المشتهر فى بلاد المغاربة عقائد الاشاعرة لان
الغالب على تلك البلاد مذهب الامام مالك بن انس رضى الله عنه والمالكية في
المعتقدات توافق الاشعرى وفى بلاد الهند على كثرتها وسعتها وبلاد
الروم على كثرتها وسعتها مع كونهم باسرهم حنفية عقائد الماتريدية
فالمتداول والشائع من الكتب الكلامية للاشاعرة غيد الابكار للآمدى
ونهاية العقول والاربعين للامام والمواقف والمقاصد وشرحهما واما
الكتب الكلامية للحنفية مع انها كثيرة ما بين مطول ومختصر ومجمل
ومفصل لم يشتهر في تلك البلاد الابعض المختصرات منها مثل الفقه الاكبر
واللامية ومتن النسفى انتهى كلامه مع زيادة . اعلم ان الاشاعرة

و الماتريدية متفقون فى اصل عقيدة اهل السنة و الجماعة والخلاف الظاهر بينهما في بعض المسائل في بادى الرأي لايقدح في ذلك و لايوجب صيرورة احدهما مبتدعا و لاكون احدهما مبدعا للآخر طاعنا فى دينه لانها امور جزئية فرعية بالنسبة الي اعدل العقائد الكلية و مسائل مبنية على شبه الالفاظ و تعيين المعنى المراد منها و اما امور لم يثبت كونها من مقالة احدهما و ما فهم الزاعم مقصود القائل بها و هي الآفة الكبرى.

فكم من عائب قولا صحيحا • وآفته من الفهم السقيم

و ماهذا الاختلاف الا كالاختلاف الواقع بين اصحاب الاشعرى و بين اصحاب ابي حنيفة و لاشك ان اصحاب كل منهما لا يكفرون امامهم و لايبدعونه و ان الخلاف فيها غير مضر ولا موجب لفساد عقيدة على تقدير كونه على حاله فكيف و التوفيق ممكن و فى بعض المسائل يكون قولا للاشعرى على وفق الماتريدى و قولا على خلافه و الى ذلك كله اشار صاحب النونية بقوله .

و الخلف بينهما قليل امره • سهل بلا بدع و لا كفران
و لقد يؤول خلافهم امالى • لفظ كالاستثناء في الايمان

و بالجملة فالخلاف الذى بينهما اماعائد الى اللفظ اوالى المعنى و لما كان النظر الى المعنى من حيث الظاهر قدم القسم الاول و مبناه على تعيين المراد من الالفاظ و التفتيش عن وجه الاستعمال و عند التحقيق يرتفع النزاع كما سنبينه ان شاء الله تعالى و مبنى القسم الثانى على ماخذ ليس فيه كفر

الاختلاف بين الاشاعرة و الماتريدية

ولا بدعة بعد امعان النظر فيها بالانصاف .

﴿الفصل الاول في المسائل المختلف فيها اختلافا لفظيا او في مسائل (١)﴾

﴿المسئلة الاولى﴾

مسئلة الاستثناء في الايمان . وتحريرها ان المؤمن وهو الذي آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر كيف يعبر عن ايمانه هل يقول انا مؤمن حقا او يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى قال اصحاب الحديث والشيخ ابو الحسن الاشعري بذكر الاستثناء وقال ابو حنيفة والجمهور لا يذكر الاستثناء ونقل عنه انه قال المؤمن مؤمن حقا والكافر كافر حقا لا شك في الايمان كما لا شك في الكفر . والاستثناء يدل على الشك ولا يجوز الشك في الايمان للاجماع على من قال آمنت بالله ان شاء الله او اشهد ان محمدا رسول الله ان شاء الله او آمنت بالملائكة او بالكتب او بالرسل ان شاء الله يكون كافرا وايضا الاستثناء يرفع انعقاد سائر العقود نحو بعت ان شاء الله واجرت ان شاء الله وكذا الفسوخ كفسخت البيع ان شاء الله فكذلك يرفع انعقاد الايمان وايضا انه تعليق والتعليق لا يتصور الا فيما يتحقق بعد كما قال الله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واما اذا تحقق كالماضي والحال فيمتنع تعليقه ايضا . وثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لحارثة كيف اصبحت قال اصبحت مؤمنا حقا فلم ينكر عليه ولكن قال لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك قال عزفت نفسي عن الدنيا حتى استوى عندي حجرها ومدرها وذهبها وكأني انظر الى عرش ربي بارزا وكأني انظر الى اهل الجنة

(١) زيد هذا الفصل بقرينة الفصل الآتي الذي سيجيء وبقرينة المضمون السابق فليتدبر ١٣ [illegible]

﴿الفصل الاول في المسائل المختلف فيها اختلافا لفظيا او في مسائل﴾

﴿المسئلة الاولى في بحث الاستثناء في الايمان﴾

يتزاورون والى اهل النار يتعاوون فيها فقال صلى الله عليه وسلم هذا عبد نور الله قلبه بالايمان ثم قال صلى الله عليه وسلم اصبت فالزم . وايضاً قال الله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا واولئك هم الكافرون حقا - واستدل اهل الحديث والاشاعرة بان قول القائل حقا حكم على الغيب ولا يجوز لاحد غير الله تعالى وذلك لا يعلم انه مؤمن عند الله تعالى فلعل ذلك القائل يقول انا مؤمن حقا وفي علم الله تعالى انه يموت كافرا فيكون مخبرا بخلاف ما عند الله تعالى فيه ومن ثمرة الاستثناء الفائقة لا تالاندري نموت على الايمان اولا وانما نذكره نظرا الى الخاتمة والثبات على الايمان وهو غيب مشكوك فيه او لاجل التبرك بهذه الكلمة لانه نقل عن بعض الصحابة كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وصح عن عائشة قالت انتم المؤمنون ان شاء الله تعالى وعن جمع كثير من التابعين ومن بعدهم منهم الحسن البصري وابن سيرين والمغيرة والاعمش والليث بن ابي سليم وعطاء بن السائب وسفيان الثوري وابن عيينة وقال انه توكيد الايمان . والنخعي وابن المبارك والاوزاعي ومالك والشافعي واحمد واسحاق ابن ابراهيم وقال ليس بينهم خلاف وهذا تصريح بان النزاع راجع الى جهة اللفظ واختار ابو منصور الماتريدي من الحنفية ذلك وروي عن ابي حنيفة رضى الله عنه ما يقرب مما ذكرنا وهو سواله امؤمن انت قال نعم قالوا امؤمن عند الله قال تسألوني عن علمي وعن عزيمتي او عن علم الله وعزيمته قالوا بل نسألك عن علمك قال اني بعلمي اعلم اني مؤمن ولا اعزم على الله

عز و جل و لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه مر بمقبرة فسلم عليهم
حتى قال انا لله و انا للاحقون بكم ان شاء الله مع انه لا شك فى الموت و ان
اريد به اللحوق بالجنة فذلك في حقه ايضا صلى الله عليه وسلم غير مشكوك
. والحاصل . ان جميع ما ورد من الاستثناء في قول النبي صلى الله عليه
وسلم و التابعين لم يقصدوا به الشك البتة اذ لا شك فى ايمانهم باخبار الله
تعالى بانهم مؤمنون و بالاجماع و الاخبار المتواترة فعلم ان القصد الى معنى
آخر صحيح ناشىء عن قوة الايمان و هو قصد التبرك و اظهار العبودية و ان
الكل مربوط بمشية الله تعالى الذى حصل و تحقق من الايمان والطاعات
والذى يحصل من الدرجات والثواب المرتبة على الاستقامة .

﴿ المسئلة الثانية ﴾

﴿ المسئلة الثانية في ان السعيد هل يشقى والشقي هل يسعد ام لا ﴾

من المسائل التى الخلاف فيها لفظى السعيد هل يشقى والشقى هل يسعد ام لا
وتحريرها منع الاشعرى كون السعيد شقيا والشقى سعيدا و اجاز ابوحنيفة
كون السعيد قد يشقى والشقى قد يسعد فقال السعادة المكتوبة في اللوح المحفوظ
تتبدل شقاوة بافعال الاشقياء والشقاوة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتبدل
سعادة بافعال السعداء . وقال الشيخ ابو الحسن الاشعرى رحمه الله ان السعادة
والشقاوة مكتوبة على بنى آدم لاتتبدل و لايصير السعيد شقيا و لا الشقى
سعيدا نعم قد يعمل السعيد عمل اهل الشقاوة فيسبق عليه الكتاب فيعمل
بعمل اهل السعادة فيدخل الجنة و قد يعمل الشقى عمل اهل السعادة فيسبق
عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الشقاوة فيدخل النار كما جاء فى حديث

ابن مسعود رضي الله عنه وفي ذلك حكمة لا يعلمها الا الله ومن اطلعه عليها والى هذا اشارة فيما ورد في الآثار من العناية الازلية والكفاية الابدية · استدل ابوحنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف * اثبت الله تعالى غفران ما قد سبق قبل الاسلام فلو كان الكافر قبل الاسلام سعيدا مؤمنا لفاتت فائدة الغفران وايضا لم يستقم قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله * وبقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت * اى يمحو المعاصي عند التوبة ويثبت التوبة وبقوله تعالى كل يوم هو في شان والآيتان ظاهرتان في جواز تبديل السعيد شقيا والشقي سعيدا · واستدلت الاشاعرة بقوله صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه * وبقوله صلى الله عليه وسلم ما منكم من احد الا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة قالوا يارسول الله افلا نتكل على كتابنا وندع العمل قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له اما من كان من اهل السعادة فسييسر لعمل اهل السعادة واما من كان من اهل الشقاوة فسييسر لعمل اهل الشقاوة ثم قرأ فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى الآية · ولما روى عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ما زلت بعين الرضا من الله تعالى * وشاع ولم ينكر عليه احد واليه اشار ابو العباس السياري رحمه الله تعالى وهو عالم محدث من اشراف خراسان سئل عن قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى * اهلهم في الازل للتقوى واظهر عليهم في الوقت كلمة الايمان والاخلاص · واستدلوا ايضا بان القول بجواز التبدل للسعيد شقيا والشقي سعيدا يؤدي الى جواز البدء

على الله تعالى وهو محال لانه يلزم التغير في صفات الله والجهل · اجابت الحنفية · عن هذا بان المكتوب في اللوح المحفوظ ليس صفة لله تعالى بل هو صفة للعبد سعادة وشقاوة والعبد يجوز عليه التغير من حال الى حال واما قضاؤه وقدره لا يتغير وهو صفة القاضي والمكتوب في اللوح المحفوظ مقضي ومحدث وتغير المقضي لا يوجب تغير القضاء · اذ الناس على اربع فرق · فرقة قضي عليهم بالسعادة ابتداء وانتهاء كالانبياء عليهم الصلاة والسلام · وفرقة قضي عليهم بالشقاوة ابتداء وانتهاء كفرعون وابي جهل · وفرقة قضي عليهم بالسعادة ابتداء والشقاوة انتهاء كابليس وبلعم بن باعورا * وفرقة بالعكس كابي بكر وعمر رضي الله عنهما وسحرة فرعون * ونقول الآن حصحص الحق فآل الخلاف الى اللفظ لانه مبني على تفسير السعادة فالشيخ ابو الحسن الاشعري يفسرها بما سبقت كتابتها في ام الكتاب وهو الذي علمه الله تعالى في الازل * والتغير والتبديل عليه محال لا تبديل لكلمات الله * فلن تجد لسنة الله تبديلا * ولن تجد لسنة الله تحويلا * والذي يتغير ويتبدل هو صفة العبد وفعله · ونظر الامام ابو حنيفة اليه فالسعادة والشقاوة حينئذ حالتان تعرضان للانسان مثلا لامور سماوية او ارضية او مركبة منها لا تهتدي اليها عقول البشر فقد تعرض للانسان حالة سماوية تكون سبب حدوث شيء منه او احداث حال فيه من الطاعات والمعاصي والاسقام والآلام او مايقابلها فان كان خيرا يقال له التوفيق والسعادة والاقبال وان كان شرا يقال له الخذلان والشقاوة ولادبار وقال بعضهم سعرا *

جلال

رجلان خياط وآخر حائك • يتقابلان على الشمال الاول
لازال ينسج ذاك خرقة مدبر • ويخيط صاحبه ثياب المقبل

ومن بعض الحنفية من كان في سابق علم الله تعالى سعيدا او شقيا فلا تغير ولا تبدل عليه ولكنه يجوز ان يكون اسمه مكتوبا في اللوح المحفوظ من الاشقياء او من السعداء ثم يتحقق له ذلك لانا اذا قلنا ان الشقي لا يصير سعيد ادى ذلك الى ابطال الكتب وارسال الرسل فانظر الى هذا القائل كيف اهتدى الى الوفاق في هذا المعني والله اعلم •

المسئلة الثالثة

هل الكافر ينعم عليه ام لا قال الشيخ الاشعرى رضى الله عنه لم ينعم عليه لافي الدنيا ولا في الاخرى • وقال القاضي ابو بكر انعم عليه نعمة دنياوية وقالت القدرية انعم عليه دنياوية ودينية والنعمة الدينية كالقدرة على النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى• واستدل الشيخ بان الله اعطاهم ملاذا على طريق الاستدراج قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون• ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون • ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين • فتلك الملاذ التي انعمت عليهم في الدنيا وحقيقتها العذاب الدائم في الاخرى هو في حقهم كالطعام المسموم الذى لا يلتذبه آكله ويتعقب عليه هلاكه فلا يكون نعمة • متاع قليل ولهم عذاب اليم • فالكافر في تلك الملاذ يترك الشكر والنظر المؤدى الى معرفة المنعم فيهلك

بها ولا تكون نعما في حقه . واستدل القاضي بقوله تعالى فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون . يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم . واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة . يا ايها الناس اذكروا نعمة الله عليكم . واذا مس الانسان ضر دعا ربه منيبا اليه ثم اذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو اليه من قبل وجعل لله اندادا . كم تركوا من جنات وعيون وزروع ومقام كريم ونعمة كانوا فيها فاكهين . واجاب . عن ذلك الشيخ بان الملاذ والضرر الذي يلحق الكافر انما نشأ من ترك الواجب لا من ترك الملاذ عن فعل الواجب ثم الآلاء والنعم المذكورة في الآيات سماها بالنعمة على حسب اعتقادهم انها نعمة او احسان اوانها نعم في نفسها لا بالنسبة اليهم . والدليل على بطلان قول القدرية ان النعمة الدينية كالقدرة على النظر المؤدي الى المعرفة ولو انعم الله عليهم بذلك لعرفوه وصاروا مؤمنين لقيام الدليل على ان الاستطاعة التي في القدرة على الفعل معه فلما لم يعرفوا ولم يؤمنوا دل ذلك على انهم لم ينعم عليهم نعمة دينية . هذا ما ذكر من الجانبين وعند التحقيق يرجع الى نزاع لفظي لان من نظر الى عموم النعمة قال النعمة ما يتنعم به الانسان في الحال او في المآل ومن راعى فيها خصوصا قال النعمة في الحقيقة ما يكون محمود العاقبة وكلا القولين صحيح . ويقرب من هذه المسئلة مسئلة الرزق وتحريرها ان الرزق لغة الحظ والعرف خصصه تخصيص الشئ بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه والمعتزلة لما استحالوا من الله تعالى ان يمكن من الحرام لانه منع من الانتفاع به وامر بالزجر عنه خصوا الرزق بالحلال

مسئلة الرزق

فمن

ثمن عمم الرزق على الحلال والحرام وهو مذهب اهل السنة قال الرزق
ما يتغذى به او ينتفع به حلالا كان او حراما قال الله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها ومن خصصه قال الرزق على الحقيقة ما يكون
حلالا مباحا مشروعا قال الله تعالى انفقوا مما رزقناكم والحرام لا يجوز
الانفاق منه والله سبحانه وتعالى اعلم .

﴿ المسئلة الرابعة ﴾

ان رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم وكل نبي هل تبقى بعد موتهم ويصح ان
يقال كل منهم رسول الآن حقيقة ام لا اى وكذا هذه المسئلة من المسائل
اللفظية على تقدير صحة نقلها عن الشيخ ابي الحسن الاشعري متفقان على حكم
المسئلة ولا خلاف بينهما فى ان رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية الآن وانه
الآن رسول حقيقة وكذا كل رسول وهو الحق الذى لا شك فيه ولا
يصح غيره وتحريرها ان رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم وكل نبي هل
تبقى بعد موتهم وهل يصح ان يقال كل منهم رسول الآن حقيقة او لا قال
ابو حنيفة رضي الله عنه انه رسول الآن حقيقة وقالت الكرامية لا .
ونقل عن الشيخ ابي الحسن الاشعرى قال انه الآن فى حكم الرسالة وحكم الشئ
يقوم مقام اصله وعليه بعض العراقيين من الشافعية كالماوردى . واستدلت
الكرامية القائلة بعدم الرسالة بعد موت الرسول بان الرسالة عرض والعرض
لا يبقى زمانين ولا رسول بعده لانه خاتم النبيين فتنتفى الرسالة لانتفاء
محل تجدد عليه وتقوم به وان الرسالة كالعلم فان ... تعالى لا يقبضه قبضا

﴿ المسئلة الرابعة ان رسالة الانبياء عليهم السلام هل تبقى بعد موتهم ام لا ﴾

بنتزعه من العلماء ولكن يقبضه بقبض العلماء كما ورد في الحديث الصحيح .
واستدل من قال انه صلى الله عليه وسلم باق على رسالته ونبوته بعد موته
حقيقة وهو الحق كما كان رسولا في الماضي لانه لو لم يكن رسولا الآن لما صح
اسلام مسلم بعد موته وهو باطل بالاجماع وبان كلمة الشهادة المشتملة على
ان محمدا رسول الله صريحة في كونه صلى الله عليه وسلم رسولا في الحال
وتلك الكلمة صحيحة بالاجماع ولو كان كما قال لوجب ان يقال
واشهد ان محمدا كان رسول الله وقال الشيخ عبد الحق في شرحه
على الصحيح وهو صلى الله عليه وسلم بعد موته باق على رسالته ونبوته
حقيقة كما يبقى وصف الايمان للمؤمن بعد موته وذلك الوصف باق للروح
والجسد معا لان الجسد لا تأكله الارض . وقال القشيري كلام الله تعالى لمن اصطفاه
اني ارسلتك او بلغ عني وكلامه تعالى قديم فهو عليه السلام قبل ان يوجد كان
رسولا وفي حال موته الى الابد رسول لبقاء الكلام وقدمه واستحالة البطلان
على الارسال الذى هو كلام الله تعالى . ونقل السبكي في طبقاته عن
ابن فورك انه صلى الله عليه وسلم حي في قبره رسولا الى الابد حقيقة
لا مجازا . قال ابن عقيل من الحنابلة هو صلى الله عليه وسلم حي في قبره يصلى
باذان واقامة في اوقات الصلاة . واعلم ان الامام ابا القاسم عبد الكريم
ابن هوازن القشيرى رحمه الله تعالى وهو من اكابر الاشاعرة ذكر ان نسبة
الخلاف فى هذه المسئلة الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى زور وبهتان وانما وقع
بسبب ان بعض الكرامية الزم بعض اصحاب الاشعرى في مسئلة ان الميت

بيان انه صلى الله عليه وسلم حي في قبره حقيقة

هل

هل يحس و يعلم او لا فقال ان كان عندكم الميت لا يحس و لا يعلم فالنبي صلى الله عليه و سلم في قبره لا يكون نبيا و لا رسولا . وهذا الكلام مع ركاكته وسخافته لا يلزم منه القول بان الرسول لا تبقى رسالته بعد موته لان الاشعري واصحابه قائلون بان النبي صلى الله عليه وسلم في القبر حي يحس ويعلم و تعرض عليه اعمال الامة و الله تعالى خلق ملائكة سياحين يبلغون اليه الصلاة من امته و هو يرد عليهم * ثم لو سلم ان الاشعري قائل بان الميت مطلقا لا يحس و لا يعلم فهذا القول ليس مختصا به بل المعتزلة و كثير من عداهم قائلون به فلا وجه للتشنيع عليه بخصوصه في هذه المسئلة * واقول * و بالله التوفيق ان تحقيق هذه المسئلة على ما هو حقها موقوف على تعقل معنى النبوة و الرسالة و الشريعة و الدين و الملة * فنقول * النبي فعيل من النبأ بمعنى الخبر و النبي يخبر عن الامور المغيبة ماضيها و آتيها قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام و انبئكم بما تاكلون * اى اخبركم او من النبوة بمعنى الرفعة و النبي رفيع القدر . و قيل في حد النبوة انها السفارة بين الله تعالى و بين ذوى العقل من الخلق * و قيل هي ازاحة علل ذوى العقول فيما تقصر عنه عقولهم من مصالح المعاش والمعاد و منهم من جمع بين الحدين * والرسالة اخص من النبوة قال القشيري و الرسول من ياتيه الوحي من كل الوجوه بخلاف النبي فانه لا ياتيه الا المنامي و الالهامي دون غيرهما و من خاصية الرسول ان تكون له شريعة مخصوصة به * و النبي قد يكون على شريعة سابقة محدودة وفيه نظر * و الشريعة هي الطريقة المتوصل بها الى

صلاح الدارين تشبيها بشريعة الماء او بالطريق الشارع الواضح والشرع التبيين قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به ٭ والدين والملة اسمان بمعنى يتفقان من وجه ويختلفان من وجه فاتفاقهما انهما وضعا لاعتقادات اقوال وافعال تاخذها امة من الامم عن نبي لهم هو يرفعها الى الله تعالى واختلافهما باعتبارين ٭ احدهما الاشتقاق فان للدين نظرا الى مبدئه وهو الطاعة والانقياد نحو قوله تعالى في دين الملك ٭ ونظرا الى منتهاه هو الجزاء نحو قولهم كما تدين تدان والدين يضاف الى الله تعالى والى العبد كما يضاف الطاعة والجزاء اليهما ٠ واما الملة فمن امللت الكتاب اذا امليته ولا يضاف الا الى الامام الذى يسند اليه نحو قوله تعالى اتبع ملة ابراهيم ولا يقال ملة زيد ٠ وثانيهما ٠ ان الدين يطلق على كل من الاعتقاد والقول والفعل ولا تطلق الملة الا باجتماع الكل ٠ وقال المحققون النبوة نور يمن الله تعالى به على من يشاء من عباده فيدرك مالا تدركه العقول من قواعد الدين واصول الشريعة وحكم الاحكام فيتمكن من تمهيد قوانين الصلاح في المعاش والمعاد قال الله تعالى حكاية عن الرسل قالوا ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ٠ واذا عرفت ذلك فنقول اذا اريد بالنبوة والرسالة ذلك النور والخاصية التى خص الله بها رسله وانبياءه فلا شك انها لا تفارق ذواتهم القدسية واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم اول ماخلق الله نورى ٭ وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين وقال عيسى عليه السلام ومبشرا برسول ياتي من بعدى اسمه احمد ٠ وهو

المعتمد وشريعته ثابتة باقية الى يوم القيامة لايجوز عليها النسخ وان اريد بها محض السفارة والتبليغ فقد فرغ منه والصحيح ان النبوة والرسالة ليستاذاتا للنبي ولا وصف ذات كما صار اليه الكرامية ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة وانما هي اصطفاء الله تعالى عبدا من عباده بالوحي اليه وانها باقية وقال الغزالي في النبوة هي ايحاء الله تعالى لبعض عبيده بحكم الشافي يختص به والرسالة ايحاء الله تعالى لبعض عبيده بحكم الشافي لا يختص به وهذا القدر كاف للمستبصرين وبه يتبين كيفية رجوع المسئلة الى المسائل اللفظية والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم .

﴿ المسئلة الخامسة ﴾

من المسائل اللفظية وهي ان الارادة ملزومة للرضى والرضى ليس بلازم للارادة اى ليس بين الارادة والرضى ملازمة لان الكفر غير مرضي وهو مراد له تعالى وهو قول الاشعري فهما امران مفترقان عنده وابو حنيفة رحمه الله تعالى قائل ان الارادة والرضى امران متحدان وتحرير المسئلة ان المراد هل هو مرضي او لابل يجوز ان يكون مرضيا او لايكون مرضيا فعند الشيخ الاشعري ان المراد قد يكون مرضيا وقد لايكون مرضيا بل مسخوطا ونقل من النعمان ان كل امر مرضي فهو قائل باتحاد الارادة والرضى وقيل هذا القول مكذوب عليه دليل الشيخ قوله تعالى ولايرضى لعباده الكفر تقريره ان الكفر واقع وكل واقع مراد لله تعالى والا لم يقع اذ كل حادث لا بد له من مخصص يخصصه بوقت حدوثه وهو لايكون

الا بالا رادة فالكفر مرادة تعالى وليس بمرضي للآية ينتج من الشكل
الثالث بعض المراد ليس بمرضي وهو المطلوب ٠فان قيل٠ معنى الآية لا يرضى
لعباده المؤمنين ومن علم منه انه لا يقع منه الكفر كما في قوله تعالى عينا
يشرب بها عباد الله ٠ او لا يرضى كون الكفر دينا وشرعا مأذونا او ليس
المراد لا يرضى وجوده وحدوثه ٠ قلنا٠ هذا التقدير خلاف الظاهر
ولا يرتكب الا لموجب ولا موجب ههنا سوى اعتقادك ان الارادة والرضى
متحدان وهو عين النزاع وان ادعيت موجبا آخر فلا بد من ذكر تبيين صحته
من فساده٠ فان قيل٠ شاع من استعمال كل من الرضى والمحبة والارادة مقام الآخر
من غير فرق٠ قلنا٠ الآية تدل على الفرق بينهما وانهما متباينان وما ذكرت
يقتضي ان يكونا مترادفين والترادف على خلاف الاصل فتعين ان يكون
المصير الى ما ذكرنا٠ ثم اعلم٠ انه قد ذكر في كتاب الايجاز للقاضي ابي بكر
على وفق ما ذكره الامام في الارشاد ان المحبة والاراة والمشيئة والاشاءة
والرضى والاختيار كلها بمعنى واحد كما ان العلم والمعرفة شيء واحد خلافا للقوم
واستدل على الاتحاد بان الارادة والرضى لو تغايرا فلا يخلو اما ان يكونا مثلين
او ضدين او خلافين والكل باطل٠ اما الاول٠ فلقيام كل واحد منهما مقام
الآخر ونعود لما قلنا٠ واما الثاني٠ فلانه يلزم استحالة كون الشخص يريد الشيء
ليس محباله وبطلانه ضروري٠ واما الثالث٠ فلانه يلزم ان يصح وجود كل
منهما مع ضد صاحبه او وجود احدهما مع ضد الاخر وههنا امتنع وجود
المحبة مع ضد الارادة وهو الكراهة وامتنع وجود الارادة مع ضد الرضى

و هو البغض و اذا بطلت هذه الاقسام تعين كونهما بمعنى واحد . و فساد هذا الاسند لا لا ظاهر لان قوله امتنع وجود الارادة مع ضد الرضى هو النزاع فيكون مصادرة على المطلوب هذا مع ان المخالفين قد يكونان متلازمين كالمتضائفين و لا يكون وجود كل منهما مع ضد الآخر كالضاحك و الكاتب فان كلا منهما لا يخالف الاخر فلا يمكن ايضا وجود كل مع ضد الاخر في قول صاحب النونية و لكن لا يصح و قيل مكذوب على النعمان . اشارة الى ما نقل عنه في وصيته التي اوصى بها في مرض موته خلافه و هو ان المعصية ليست بامر الله و لكن بتقديره لا بمحبته و بقضائه لا برضاه و بمشيته لا بتوفيقه و بكتابته في اللوح المحفوظ - و في الفقه الاكبر ان الله تعالى خلق الكفر وشاءه ولم يأمر به و امر الكافر بالايمان ولم يشأه . فان قيل . مشيته مرضية او غير مرضية - قلنا . بل يعاقبهم بالا يرضى لانه يعاقب الكافر على كفره والكفر غير مرضي و كذلك سائر المعاصي غير مرضية . ان عدت و قلت الست قلت الكفر و المعاصي بمشية الله و مشيته مرضية . قلنا . ان المشية والارادة و القضاء وجميع صفاته تعالى مرضية غير ان الفعل الحاصل من العبد بمشية الله تعالى قد يكون مرضيا و هو الطاعة و قد يكون مسخوطا و هو المعصية انتهى . و اتفق الاشعرية والماتريدية على ان كل محدث فهو بارادة الله تعالى و قضائه خيرا كان او شرا . و قالت المعتزلة ماليس بمرضي لله تعالى فليس بمراد له و كل مراد مرضي . و روي ان اباحنيفة رضي الله عنه الزم بعض القدرية فقال هل علم الله تعالى في الازل مايكون من الشرور والقبائح ام لا فاضطر الى الاقدار

ثم قال هل اراد ان يظهر ماعلم كما علم او اراد ان يظهر بخلاف ماعلم فيصير عليه جهلا تعالى الله عنه فرجع عن مذهبه وتاب فتبين من ذلك ان الارادة تابعة للعلم بخلاف الرضى اذ قد لايرضى بما يعلم وقوعه فهذه الروايات صريحة في الافتراق بين الارادة والرضى على مانقل عن الاشعرى فلا نزاع حينئذ لكن نقل جماعة اخرون عن ابي حنيفة رحمه الله مايخالف ذلك وقالوا ان هذا الافتراق والاختلاف افتراء عليه الحساد واذا تقيد ماذكرناه من الدلائل والروايات ظهر ان المسئلة مبنية على تفسير الارادة والرضى وانه هل بينهما فرق او ما فعند ان فتكون المسئلة لفظية قال اصحابنا وابوعلى وابو هاشم والقاضي عبد الجبار الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض وقال بعضهم الرضى ارادة الثواب او ترك الاعتراض ومنهم من لم يفرق بينهما اي بين الرضى والارادة والمحبة كما تقدم تقريره وقال بعض المحققين ماوقع من العبد ان كان على وفق العلم والامر كان مرادا من التخصيص والتجدد ومرضيا من جهة الثناء والثواب وماوقع على وفق العلم دون الامر كان مراد الآمر غير مرضى من جهة الذم والعقاب وهذا يوافق قول القائل بان الرضى ارادة الثواب وتبين من ذلك ان الرضى يكون على وفق الامر كما ان الارادة على وفق العلم والتحقيق ان الارادة صفة واحدة ويختلف حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد فاذا تعلقت بالثواب سميت محبة ورضى واذا تعلقت بالعقاب سميت سخطا وغضبا واذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق العلم به قيل اراد منه

ماعلم

ماعلم و اذاتعلقت به على وجه تعلق الامر به قيل اراد به ماامر و اذاتعلقت بالصنع مطلقا بالتخصيص من غير التفات الى كسب العبد لم يقل اراد به ولا اراد منه بل اراده • و من هذا تبين معنى قول جعفر الصادق رضي الله عنه ان الله تعالى اراد بنا و اراد منا فما اراد بنا اظهره لنا و ما اراد منا طواه عنا فما بالنا نشتغل بما اراد منا عما اراد بنا فمعنى ما اراد بنا ما امرنا به و معنى ما اراد منا ما علمه من افعالنا واحوالنا و نحن غير مكلفين بحسبه و لامعذورين فيما نرتكبه بالحوالة الى علمه تعالى به و ارادته له • و من هنا ايضا يظهر التوفيق بين هذه الآيات و الله يريد ان يتوب عليكم • لايحب الله الجهر بالسوء من القول • و ما الله يريد ظلما للعباد • و ماخلقت الجن و الانس الا ليعبدون • و اللام لام العاقبة و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها و لكن حق القول مني لاملأن جهنم • اى لكن لم اشأ الهداية لحق القول على مقتضى العلم السابق و به ظهر سبب اختلاف اقوال العلماء • و ان الحق التفرقة بين الارادة و الرضى بالعموم و الخصوص •

﴿ المسئلة السادسة ايمان المقلد ﴾

و اعلم ان من المسائل المختلف فيها لفظا ايمان المقلد روى بعضهم عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ايمان المقلد لا يصح و انكره ابن هوازن وهو الاستاذ ابو القاسم القشيري كشفة الرسالة و ذكر ان هذه المسئلة ايضا من المفتريات على الشيخ و لو ثبت ان هذا النقل عنه صحيح فخلاف العلماء فيه من اصحاب النعمان و اصحاب الاشعري عائد الى اللفظ لا الى المعنى

﴿ المسئلة السادسة في بيان ايمان المقلد ﴾

فتكون من المسائل القطعية * وتحريرها ان المقلد اذا تلفظ بكلمة الشهادة
من غير استدلال هل يصح ايمانه ام لا * نقل عن ابي حنيفة رحمه الله في الفقه
الاكبر القول بصحة ايمانه خلافاً للمعتزلة ولبعض الاشاعرة فانهم يقولون
بكفر المقلد * قال ابو حنيفة رحمه الله ومعظم اصحابه الايمان اقرار باللسان
وتصديق بالجنان وان لم يعمل بالاركان فمن اقر بجملة الاسلام وان
لم يعمل شيئاً من الفرائض وشرائع الاسلام مؤمن وبه قال مالك والاوزاعي
واما عامة الفقهاء واهل الحديث فيقولون صح ايمانه لكنه عاص بترك
الاستدلال قال الفقهاء لان الاعراب كانوا ياتون النبي صلى الله عليه وسلم
ويتلفظون بكلمتي الشهادة وكان صلى الله عليه وسلم يحكم باسلامهم من
غير ان يسألهم عن المسائل الاصولية من غير ان تكون لهم سابقة بحث
وفكر في دلائل الاصول وذلك محض التقليد * وذكر اصحاب الاشعري
انه لا يجوز التقليد في الاصول لانا مامورون باتباع الرسول صلى الله
عليه وسلم وهو مامور بتحصيل العلم بها لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
ولما تكرر في التنزيل من ذم التقليد بخلاف الفروع لان المسئلة الاصولية
قليلة تمكن الاحاطة بها وتكفي فيها المعرفة اجمالاً وهو مركوز في الطبائع
السليمة وانما يحتاج الى نظر لطيف كما نقل عن اعرابي قيل له بم عرفت الرب
قال البعرة تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير فسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج افلا تدلان على الصانع الخبير * وقالت المعتزلة ما لم يعرف
كل مسئلة بدلالة العقل على وجه يمكنه دفع الشبهة لا يكون مؤمنا لان

العلم المحدث اما ضروري واما كسبي وهذا الاعتقاد ليس ضروريا وهو ظاهر ولا استدلال معه فلا يكون علما قالت الحنفية هذا الخلاف فيمن نشأ على شاهق جبل ولم يتفكر في العالم فاخبر بذلك فصدقه واما من نشأ في بلاد المسلمين وسبح الله تعالى عند رؤية صنائعه فهو خارج عن التقليد ولم يكن فيه خلاف بيننا وبين الاشعرية انما الخلاف بيننا وبين المعتزلة وعن بعض الحنفية كالرستنفي ان شرط صحة الايمان ان يعرف صحة قول النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة المعجزة ثم بعد ذلك لو قبل منه صلى الله عليه وسلم حدوث العالم ووحدة الصانع ونحوهما من غير استدلال على ذلك بدليل عقلي كان كافيا * ونقل الاستاذ ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري رحمه الله تعالى ان القول بتكفير العوام من مفتريات الكرامية على الاشعري بسبب الاختلاف في تفسير الايمان فانهم يقولون الايمان هو الاقرار المجرد والازم انسداد طريق التمييز بين المؤمن والكافر لانه انما يفرق بينهما بالاقرار * ولبتهم قالوا المقر باللسان وحده مؤمن عندنا بل قالوا هو مؤمن حقا عند الله تعالى فالمنافق مؤمن مع ان الله تعالى سماهم كفارا ونفى عنهم الايمان حيث قال تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين . ويشهد عليهم بالكذب حيث قال تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون . ويقولون المكره على الكفر كافر مع ان قلبه مطمئن بالايمان ثم يجعلونه من اهل النار ويجعلون المنافق من اهل الجنة وفساده ظاهر وعند الاشعري الايمان هو التصديق بالقلب كما

قال به الامام ابوحنيفة رحمه الله تعالى و الظن بجميع العوام انهم مصدقون
بالقلب و ماينطوى عليه من العقائد و تطمئن القلوب به فالله اعلم به ۰ واما
الاقوال بالاستدلال فامره سهل لانه لم يشترط ان يستدل على الاصول
على الوجه الذي يشترطه المعتزلة و انما اشترط نوعا من الاستدلال هو
مركوز فى الطباع كامر من حديث الاعرابي و لايلزم منه تكفير العوام
مع انه نقل عن بعض اصحاب الامام ابي حنيفة مثله و عنه مايقاربه كماسبق ۰
و ذكر الشهرستاني في (نهاية الاقدام) اختلف جواب الاشعرى في معنى
التصديق الذى فسر الايمان به فقال مرة هو المعرفة بوجود الصانع وصفاته
و مرة هو قول في النفس متضمن للمعرفة ثم يعبر عن ذلك باللسان فيسمى
بالاقرار ايضا تصديقا وكذا العمل بالاركان بحكم دلالة الحال اذ الاقرار
تصديق بحكم دلالة المقال فالمعنى القائم بالنفس هو الاصل المدلول عليه
و الاقرار والعمل دليلان ۰ و قال بعض اصحابه الايمان هو العلم بان الله ورسوله
صادقان في جميع مااخبرا به و يعزى هذا الى ابي الحسن الاشعرى ثم القدر
الذى يصير به المرء من مؤمنا هو التكليف العام ان يشهد ان لا اله الا الله وحده
لاشريك له و لانظير له في جميع معاني الالوهية و لاقسيم له في افعاله و ان
محمدا عبده و رسوله فاذا اتى بذلك و لم ينكر شيئا مما جاء به و نزل عليه ووافاه
الموت على ذلك كان مؤمنا حقا عند الخلق و عند الله تعالى وان طرأ عليه مايضاد
ذلك و العياذ بالله تعالى حكم عليه بالكفر و اذا اعتقد مذهبا تلزمه بحكم
مذهبه مضادة ركن من هذه الاركان لم نحكم بكفره بل ينسب الى الضلالة

 والبدعة

والبدعة ويكون حكمه في الآخرة موكولا الى الله تعالى وكالا يرضى النبي صلى الله عليه وسلم بمجرد القول لم يكلف جميع الخلائق معرفة الله تعالى كما هو حق معرفته لان ذلك غير مقدور للعبد اذ لا يقدر العبد ان يعلم جميع معلوماته ومراداته ومقدوراته وانما كلفهم بالتوحيد مستندا الى دليل جلي وكما ورد به التنزيل وهو الذي ذهب اليه الاشعري فثبت ان القول مظهر والعقد مصدر وقد يكتفي بالمصدر اذا لم يقدر على الاتيان بالاقرار اللساني كالاخرس فالاشارة في حقه تنزل منزلة العبارة في حق الناطق وقصة الخرساء (اعتقها فانها مومنة) دليل على صحة ذلك. ثم اعلم. ان العمل ليس من اركان الايمان خلافا للوعيدية وليس ساقطا بالكلية حتى لا تضر المومن معصية خلافا للمرجئة اذ من الاول يلزم انغلاق باب التوبة والافضاء الى الاياس والقنوط وان لا يوجد من العالم مومن الا نبي معصوم وان لا يطلق اسم المؤمن على احد الا بعد اجتماع خصال الخير عملا ومن الثاني يلزم انفتاح باب الاباحة فيرتفع معظم التكاليف انتهى كلام القشيري ومن شعره.

العمل ليس من اركان الايمان

يامن تقاصر فكري عن اياديه	وكل كل لما في حسن تعاليه
وجوده لم يزل فردا بلا شبه	علا عن الوقت ماضيه وآتيه
لا دهر يخلقه لا قهر يلحقه	لا كشف يظهره لا ستر يخفيه
لا عد يجمعه لا ضد يمنعه	لا حد يقطعه لا قطر يحويه
لا كون يحصره لا عون ينصره	وليس في الوهم معلوم يضاهيه
جلاله ازلي لا زوال له	وملكه دائم لا شيء يفنيه

المسئلة السابعة مسئلة الكسب

و تحقيقه عند الاشعري صعب دقيق ولذلك يضرب به المثل فيقال هذا ادق من كسب الاشعرى ولذا قيل فيه .

يقول وقد رأى جسمي كخصر • له شبه لما بي بالسويه
فقلت هما من الموجود لكن • كوجدان اكتساب الاشعريه

لان اصحاب الاشعرى فسروا الكسب بان العبد اذا صمم عزمه فالله تعالى يخلق الفعل عنده والعزم ايضا فعل يكون وانما بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد في الفعل مدخل على سبيل التاثير وان كان له مدخل على سبيل الكسب فالحق ان الكسب عند الاشاعرة هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تاثير وهو الذى يعول عليه في تفسيره ولا يصح غيره اذ هو الجارى على القواعد العقلية والسنة واجماع السلف ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على الناظر فيه وتقل اذا بلغ الكلام الى القدر فامسكوا . والكسب عند الماتريدية كما قال النسفي (في الاعتماد و في الاعتقاد) هو صرف القدرة الى احد المقدورين وهو غير مخلوق لان جميع ما يتوقف عليه فعل الجوارح من الحركات وكذا التروك التى هي افعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى لا تاثير لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجها صادقا للفعل طالبا اياه فاذا وجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل فيكون منسوبا اليه من حيث هو حركة ومنسوبا الى العبد

من

من حيث هو زنا ونحوه من الاصناف التي يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك الطاعة كالصلاة مثلا لكون الافعال التي هي حقيقتها منسوبة الى الله تعالى من حيث هي حركات والى العبد من حيث هي صلاة لانه الصفة التي باعتبارها جزم العزم المصمم وهذا على مذهب القاضي الباقلاني وهو ان قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة او معصية فتعلق الامر تاثير القدرتين مختلف كما في لطمة اليتيم تاديبا فان ذات اللطمة واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونها طاعة او معصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره لتعلق ذلك بعزمه المصمم اعنى قصده الذي لا تردد معه * والقول بالكسب صعب لما عرفت ولكنه قام وثبت بالبرهان اى الدليل القاطع وهو انا نجد تفرقة ضرورية بين مانباشره من الافعال وبين ما نحسه من الجمادات فظهر ان لنا في افعالنا اختيارا واوردنا قائم البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد فوجب ان نجمع بين الامرين فنقول ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد فالله تعالى يخلق الفعل والقدرة عليه باجراء العادة فلهذا جاز اضافة الفعل الى العبد وصح التكليف والمدح والذم والوعد والوعيد فانا لو لم نقل بالكسب لزم احد الامرين اما الميل الى الاعتزال واما القول بالجبر وكلاهما باطل . بيان الملازمة . ان صدور الافعال لايخلوا ما ان يكون بقدرة العبد وارادته ام لا وعلى الاول يلزم الاعتزال وعلى الثاني الجبر والصراط المستقيم هو التوسط بين طرفي الافراط والتفريط وهو القول بان الافعال مخلوقة لله مكتسبة

للعبد فكما لا تنسب الافعال الى العبد من جهة الايجاد والخلق كذلك لا تنسب الى الله تعالى من جهة الكسب قال الله تعالى والله خلقكم وما تعملون * فنسب الخلق الى ذاته و قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت * اثبت الكسب للعبد وان شئت قلت بين قوم افرطوا و قوم فرطوا فقوله تباين قوم افرطوا نعنى بهم الجبرية الذين يتجاوزون عن الحد الاوسط الى طرف الافراط فيجعلون وجود الافعال كلها بالقدرة الازلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة وقولنا و قوم فرطوا نعنى بهم القدرية الذين يتجاوزون عن الحد الاوسط الى طرف التفريط فيجعلون وجود الافعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة او تولدا . وانما كانت المسئلة لفظية لان الامام ابا حنيفة و الشيخ ابا الحسن الاشعرى رحمهما الله كلاهما يقولان بثبوت واسطة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية وان لا جبر ولا قدر لان الاشعرى لا يسمى ذلك فعلا للعبد حقيقة بل مجازا والامام يسميه فعلا حقيقة لا مجازا . وقالت . الجبرية لا فعل للعبد حقيقة و لا مجازا و يرد عليهم بان ذلك يؤدى الى اسقاط الرجاء و الخوف عن العبد فيكون هو والبهائم سواء . قلنا . هذا الخلاف مبنى على تفسير الفعل و الفرق بينه و بين الكسب فعند الامام ابى حنيفة الفعل صرف الممكن من الامكان الى الوجود و هو من الله بغير آلة و من العبد بمباشرة آلة فالفعل عنده شامل للخلق و الكسب و عند ابى الحسن الاشعرى الفعل ما وجد من الفاعل وله عليه قدرة قديمة لانه حادث الذات والحوادث مستندة الى القديم اولا والكسب ما وجد من القادر وله عليه قدرة حادثة

فاذلك

فلذلك نسمى تلك الواسطة بالكسب ولا نسميها بالفعل فالكسب هو التصرف في الحوادث و الفعل هو التصرف في المعلوم و لم يثبت الشيخ للقدرة الحادثة تاثيرا اصلا في الوجود و لا في صفة من صفاته لقوله تعالى هل من خالق غير الله ● ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه اروني ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات والارض ● الله خالق كل شئ ● و لان القدرة القديمة متعلقة بسائر المحدثات و اقدار العبد لا يخرج القديم عما كان عليه و الدليل قائم على ان الممكن بذاته من حيث امكانه استند الى الموجد و ان الايجاد عبارة عن افادة الوجود و كل موجود مستند الى ايجاد البارى من حيث الوجود و الوسائط معدات لا موجدات ● و ايضاً لو صلحت القدرة الحادثة لايجاد الفعل لصلحت لايجاد كل موجود من الجواهر و الاعراض و بطلانه ظاهر و ايضاً الخلق يستدعى العلم بالمخلوق قال تعالى الا يعلم من خلق ● فلو اوجد العبد فعله لكان عالما بتفاصيله و بطلان الثاني ظاهر ● ان قلت ● اذا لم تؤثرا لقدرة الحادثة لم يكن لها تعلق بالمحدث معقول و اثبات قدرة لا تاثير لها كنفى القدرة ● وايضاً الكسب الذى يثبتونه اما موجود او معدوم ان كان موجودا فقد سلمتم التاثير في الوجود و ان كان معدوما فلا يصح ان يكون واسطة بين الافعال الاختيارية و الافعال الاضطرارية . قلت . هذه الشبهة قريبة و لاجلها من الغلو غلا امام الحرمين حيث اثبت للقدرة اثرا من الوجود لا بالاستقلال بل بالاستناد الى سبب آخر الى ان ينتهى الى البارى تعالى و الله تعالى خلق فى العبد قدرة وارادة والعبد بها اوجد

الفعل وهو مذهب المعتزلة واليه ذهب ابوالحسن البصرى من المعتزلة
وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى
وقدرة العبد وقال القاضي ابوبكر بناء على التفرقة المذكورة بين الافعال
الاختيارية والاضطرارية وليس تعلق القدرة كتعلق العلم من غير تاثير
اصلا والا بطلت التفرقة وليس التاثير في الوجود فلزم ان يكون في صفة
من صفاته ككونها طاعة ومعصية فان كون حركة اليد الى العبد كتابة
وكونها صياغة يتميزان بعد الاشتراك في اصل الحركة فتضاف تلك
الحركة الى العبد كسبا ويشتق منه فعل خاص به نحو قيام وقعود وكتب
ثم اذا اتصل به امر سمى عبادة او نهي سمى معصية وحقيقة الكسب وقوع
الفعل بقدرة المكتسب مع تعذر انفراده * بهو قوله يشبه قول الحكماء بان
كون الجوهر متحيزا او قابلا للعرض لا تتعلق به القدرة * واذا عرفت
ذلك * فاعلم ان قول القائل اذا لم تؤثر القدرة الحادثة لم يكن لها تعلق بالمحدث
معقول ممنوع فان العلم له تعلق بالمعلوم وللارادة بالمراد وليس ذلك التعلق
بالمعلوم والمراد على وجه الحدوث ثم انه لم يمنع ان يؤثر علم المعاني في احكامه
للمعلوم واتقانه وارادة المريد في تخصيص بعض الجائزات بالحد وشدوذ
البعض وفي كون المعلوم امرا ونهيا ووعدا وان كان علم الفاعل وارادته
متعلقين بالمعلوم والمراد ثم لا يؤثران فيه فلا يمتنع ان تكون قدرتنا
وقدرة القديم متعلقين بالمقدور وتؤثر قدرة القديم ولا تؤثر
قدرتنا فيه والشيخ وان لم يثبت للقدرة الحادثة تاثيرا لكنه اثبت

ممكنا و ثابتا يحس به الا نسان من نفسه و ذلك يرجع الى سلامة البنية و اعتقاد السير بحكم جريان العادة . والعبد مهما هم بفعل خلق الله تعالى له قدرة و استطاعة مقرونة بذلك الفعل الذى يجدنه فيه فيتصف به العبد و يخصنا نصه و ذلك هو مورد التكليف ومباشرة الفعل على الوجه المذكور اى وجدانه فى نفسه حال القادرين بسلامة البنية و اعتقادا لسير بجريان العادة هو المسمى بالكسب و على هذا لا يكون اثبات قدرة لاتاثير لها كنفي القدرة على ماتوهمه المعترض و لما كانت تلك المباشرة احداث الله تعالى للفعل في العبد مقرونا بالاستطاعة ظاهرا بواسطة العبد لم يلزم ان يكون لقدرة العبد تاثيرا فى الوجود كما توهمه المعترض *ثم اعلم* ان كون العبد مسخرا تحت قضاء الله تعالى و قدره لاينافي قدرته واختياره فان المسخر نوعان مجبور و مختار فالمجبور كالسكين و القلم في يد الكاتب والمختار كالكاتب و قلبه بين اصبعين من اصابع الرحمن فكما ان المجبور انما يسخر بصلاحية فيه ترجع الى تحصيل غرض الكاتب كذلك المختار انما يصلح مسخرالله تعالى فى تحصيل مراده و هو الفعل الاختيارى بواسطة قدرته و اختياره كالمركوب للراكب فالمركوب انما يصلح ان يكون مسخرا للراكب لصلاحية فيه ترجع الى تحصيل غرضه فيه ان كان له اختيار و قدرة و لكن قدرته مكتسبة بالعجز و اختياره مشوب بالاضطرار وهذا غاية ما يمكن في تقرير مذهب الشيخ و يؤيده ماروي عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه لا جبر و لا قدر بل امر بين الامرين * و يوضح ذلك ان التكليف كما ورد بافعال

كون العبد مسخرا تحت قضاء الله تعالى و قدره لا ينافي قدرته و اختياره

ولا تفصل ورد بالاستقامة كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ولا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا فلو كان العبد مستقلا كان مستغنيا عن هذه الاستقامة والله اعلم ·

﴿ الفصل الثاني في المسائل المختلف فيها اختلافا معنويا وهي مسائل ﴾

﴿ المسئلة الاولى ﴾

﴿ الفصل الثاني في المسائل المختلف فيها اختلافا معنويا وهي مسائل ﴾ ﴿ المسئلة الاولى في الامكان العقلي لعذاب العبد المطيع ﴾

وهي انه هل يجوز لله تعالى ان يعذب العبد المطيع ام لا فاتفق الاشعرية والماتريدية على انه لا يجوز شرعاً ولا يقع وانما الخلاف بين الطائفتين في الجواز العقلي · فالشيخ الاشعري جوزه عقلا ولم يجوزه شرعا لما ورد في الخبر الصادق من عدة طرق · والامام ابوحنيفة لم يجوزه مطلقا لا عقلا ولا شرعا اذ نقل عنه انه لا يجوز في بداية العقول تعذيب المطيع قال الاشعري ولو وقع تعذيب المطيع لم يكن ذلك منه ظلما ولا عدوانا اي تعديا لانه تعالى متصرف في ملكه بالتعذيب وتركه فله مايختار منهما يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد لكنه جاد في حق العباد بالاحسان اي بان احسن اليهم بترك العقاب والجود اعطاء ماينبغي لمن ينبغي لا لغرض ولا لعوض · ان قلت · كيف يتصور الجود بترك العقاب وهو عدمي والجود يقتضي كون ما يتعلق به وجوديا · قلت · لما كان ترك العقاب مستلزما للامن والسلامة وهما وجوديان صح تعلق الوجود به قال تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا لهم فيها ازواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا · فلله ترك العقاب وبذل الثواب فضلا على المطيعين

احد هما وجودى والآخر عدمى . ان قلت . اطلاق الفضل على الوجودي ظاهر لان اطلاقه على العدمى غير معقول . قلت . الفضل الزيادة والاحسان الاتيان بما فيه صلاح الغير من غير ان يستحق ويستوجب ذلك ولما لم يجب للعبد على الله تعالى شئ فكلما يفعل في حقه من ترك العقاب وبذل الثواب يكون فضلا واحسانا وقد جاء في الخبر الشرف كف الاذى وبذل الندى *وهو اشارة الى ان ترك الاذى احد ركنى التفضل والاحسان . ثم اعلم . ان الخطب في هذه المسئلة انما كان هينا لان الكل متفقون على عدم وقوع تعذيب المطيع لكن الاختلاف فى المدرك عند النعمان العقل والشرع وعند الاشعرى هو الشرع فقط اذ لاخلاف في وعده لقوله تعالى مايفعل الله بعذ ابكم ان شكرتم وآمنتم هذا على تقدير صحة النقل فان الشيخ ابا القاسم القشيرى ذكر ان القول بجواز تعذيب المطيع مما افتري على الاشعرى ولبس على العوام لاجل التشنيع بانه قائل بان الله تعالى لايجازى المطيعين على ايمانهم وطاعتهم ولا يعذب الكفار والعصاة على كفرهم ومعاصيهم هكذا شنعوا وانما الخلاف في ان المعتزلة ومن سلك سبيلهم في التعديل والتجويز زعموا انه يجب على الله تعالى ان يثيب المطيعين ويعذب العاصين * وقال اهل السنة ان الله تعالى لايجب عليه شئ وله ان يتصرف فى عباده بما شاء . واذا عرفت ان الخلاف في هذه المسئلة مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح كما نقله الشيخ ابو القاسم القشيرى والامام ابو حنيفة يبطل هذه القاعدة فكيف يتصور الخلاف بينه وبين

الشيخ الاشعرى في هذه المسئلة وينبى على هذه القاعدة ويقرب من مسئلتنا هذه ما يفعل الله من ايلام البهائم والاطفال والمجانين والعقلاء ابتداء فان اهل السنة يقولون انه ليس بقبيح بل هو عدل في حكمه وصواب في تدبيره لانه متصرف في ملكه وليس لاحد ان يعترض عليه وربما يكون الايلام تخليصا من ضرر اعظم او ايصالا الى نفع اعظم وايضا قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا ولله ملك السموات والارض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير . فاخبر ان احدا لا يملك من الله شيئا ولا اعتراض لاحد عليه فيما يملكه وايضا لا يجب على الله تعالى ان يعوض الاطفال والمجانين خلافا للقدرية اذ العقل لا يوجب على الله تعالى شيئا ولا على الخلق

﴿ المسئلة الثانية ﴾

وهي ان معرفة الله تعالى هل هي واجبة بالشرع ام بالعقل فعند الاشعرى بالشرع وعند الماتريدى بالعقل . والشريعة ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين اى سنه قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا . فالشريعة هي الطريقة المتوصل بها الى صلاح الدارين تشبيها بشريعة الماء وهو مورد الشاربة اى بالطريق الشارع الاعظم . وتحرير المسئلة ان معرفة الله تعالى كسبية واجبة ولا نزاع فيه وهل تجب بالدليل السمعى او العقلى ففيه خلاف قال الاشعرى انما تجب بالدليل السمعى لا العقلى اما وجوبها بالدليل السمعى

فلانه

فلانه ورد الوعيد بالنار على الكفر والشرك والذم عليها والوعد للعارفين بالجنة والمدح واما عدم الوجوب العقلي فلان الايجاب العقلي مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين والى هذا اشار صاحب النونية بقوله •

ووجوب معرفة الاله الاشعرى • يقول ذلك شرعة الديان
والعقل ليس بحاكم لكن له ال • ادراك لاحكم على الحيوان
وقضوا بان العقل يوجبها وفي • كتب الفروع لصحبنا قولان

اى العقل ليس بحاكم بالاحكام التكليفية الخمسة اعنى الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة لقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة على الناس في الواجبات والمحظورات لكان يقول انى خلقت فيهم العقل لئلا تكون لهم حجة وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فاخبر انهم في امن من العذاب قبل بعثة الرسل اليهم • ووجه الاستدلال بهذه الآية انه لو وجب الايمان بالعقل لوجب قبل البعثة لوجود العقل قبلها ولو وجب قبلها لوجب ان يعاقب بالترك لكن الملزوم وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فينتفى ملزومه وهو الوجوب عقلا لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فعلم ان الوجوب ليس الا من الشرع وانما قيدنا الاحكام بالتكليفية لان احكام الدين على ثلاثة اضرب كما ذكره القاضى ابو بكر في (الايجاز) ضرب لايعلم الا بالدليل العقلي كحدوث العالم واثبات محدثه وما هو عليه من صفاته المتوقف عليها الفعل كقدرته تعالى وارادته وعلمه وحياته

و نبوة رسله ٠ وضرب لا يعلم الامن جهة الشرع و هو الاحكام المشروع من الواجب والحرام و المباح ٠ وضرب يصح ان يعلم تارة بدليل العقل و تارة بالسمع نحوالصفات التي لاتتوقف عليها العقل كالسمع له تعالى والبصر والكلام و العلم بجواز رؤيته تعالى و جواز الغفران للذنبين وماشبه ذلك ولكن المعتمد فيها على الدليل السمعي و اما الدليل العقلي فيها فهو ضعيف قوله(لكن له الادراك) اى للعقل ان يدرك المعانى و الحقائق و الاحكام اى يتعقل الاحكام لانه يحكم بها اذا كانت تكليفية ٠ و فائدة ذكر الحيوان هنا ان الحيوان مسخر للعقل و للعقل تساط عليه الا ترى ان الجمل العظيم ينقاد للطفل الصغير لما ركب فيه من العقل ٠ قال الحراسة ٠

لقد عظم البعير بغير لب ٠ فلم يستغن بالعظم البعير
يصرفه الصبي بكل وجه ٠ ويحبسه على الخسف الجرير
وتضربه الوليدة بالمراوي ٠ فلا غير لد به و لا نكير

واذا لم يكن للعقل حكم عليه فبالطريق الاولى ان لا يحكم على مافوقه وعند الماتريدية ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل بمعنى ان العقل آلة للوجوب لا موجب والا كان مذهب المعتزلة فى قولهم العقل موجب للايمان والفرق بين الماتريدية و بين المعتزلة اهلكهم الله تعالى ان المعتزلة يقولون العقل بذاته مستقل بوجوب المعرفة وعند الماتريدية العقل آلة لوجوب المعرفة و الموجب هو الله في الحقيقة لكن بواسطة العقل يعنى لا يوجب الله تعالى شيئا من الفرائض و الواجبات بدون العقل بل

بشرط ان يكون العقل موجودا كما ان الرسول صلى الله عليه وسلم معرف للواجب لاموجب بل الموجب هو الله تعالى حقيقة لكن بواسطة الرسول عليه السلام وهذا كالسراج فانه نور بسببه تبصر العين عند النظر لان السراج يوجب روية الشئ . وعلى هذا يحمل قول ابي حنيفة رضي الله عنه لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفة الله تعالى بعقولهم اى فالباء فى بعقولهم باء السببية اى معرفة الله تعالى واجبة على الخلق بسبب عقولهم والموجب هو الله تعالى حقيقة . وثمرة الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة تظهر في الصبي العاقل فان المعتزلة قالوا لاعذر لمن له عقل صغيرا كان او كبيرا فانه يجب عليه طلب الحق فالصبي العاقل يكلف بالايمان لوجود العقل فاذا مات ولم يومن يعذب وعند الماتريدية لايجب على الصبي شئ قبل البلوغ لعموم قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ الحديث وعلى هذا اكثر المشائخ وحينئذ يكون الصبي معذورا عندهم اذا مات بدون التصديق . لكن قال أبو منصور الماتريدي فى الصبي العاقل انه تجب عليه معرفة الله تعالى وعلى هذا لافرق بين الماتريدية والمعتزلة من حيث الاحكام بل من حيث ان العقل مستقل بالوجوب عند المعتزلة وعند الماتريدية لايستقل وقوله (وقضوا بان العقل يوجبها اي حكم اصحاب ابي حنيفة بان العقل يوجب معرفة الاله كما هو مذهب المعتزلة وانما قال قضوا لان الامام ابا حنيفة نفسه لايقول بقاعدة الحسن والقبيح نعم بعض اصحابه الذين تابعوه على ماخذه فى الفروع وخالفوه

في الاصول ودخلوا في الاعتزال يقول بالايجاب العقلي فهو مذهب هؤلاء لامذهب الكل ولا مذهب الامام نفسه وقوله (ولاصحابنا وجهان) يعني وللشافعية وجهان الصحيح منهما ما ذهب اليه الاشعري وهو ان المعرفة واجبة شرعاً لاعقلا والآخر لبعض العراقيين ٭ واستدل الماتريدية على ان العقل حجة في المعارف بقوله تعالى ان السمع والبصر والفواد كل اولئك كان عنه مسئولا ٭ والسمع يختص بالمسموعات والبصر يختص بالمبصرات والفواد بالمعقولات مع ان السمع والبصر لايستغنيان عن العقل لان السمع يسمع الحق والباطل والبصر يبصر الحق والباطل ولا يمكن التمييز بينهما الا بالعقل فلولم يكن العقل حجة لتعطل السمع والبصر فاذن مدار المعارف بالتحقيق على العقل ٭ وقالت ائمة بخارا من الحنفية لايجب ايمان ولايحرم كفر قبل البعثة كقول الاشاعرة وحملوا المروي عن ابي حنيفة على مابعد البعثة اي حكموا على ان المروي عن ابي حنيفة في قوله لاعذر لاحد في الجهل بخالقه لمايرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا الحمل لا يخفى عدم تاتيه في العبارة الثانية وهي قوله لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته تعالى بعقولهم لكن قال ابن الهمام في تحريره بعد ان ذكر حملهم قال وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله لوجب عليهم معرفته تعالى بعقولهم على معنى ينبغي لحمل الوجوب فيها على العرفي وان الواجب عرفا بمعنى الذي ينبغي ان يفعل وهو الاليق والاولى وثمرة الخلاف بين الاشاعرة والماتريدية تظهر في حق من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل

ولم يؤمن بالله تعالى ومات هل يعذب في ذلك ام لا فعند الاشاعرة لا يعذب لانتفاء شرط الوجوب وهو السماع من الشارع وعند الماتريدية يعذب لوجوب شرط الوجوب وهو العقل وكذا عند المعتزلة والله اعلم.

المسئلة الثالثة صفات الافعال

وتحريرها ان صفات الافعال كالتخليق والترزيق والاحياء والامانة والتكوين هل هي قديمة او حادثة فعند الحنفية انها كلها قديمة لا هو ولا غيره كصفات الذات وعند الاشعري انها حادثة فقبل الخلق والرزق لا يكون خالقا ورازقا عند الاشعري على ما يقتضيه حكم اللغة وعندهم يكون خالقا ورازقا كما يطلق على العالم بالحياكة القادر عليها حايك وان لم توجد منه الحياكة وتحقيق المسئلة مبني على معرفة الصفات الفعلية قال ابن الهمام في (المسايرة) اختلف مشايخ الحنفية والاشاعرة في صفات الافعال والمراد بها باعتبار آثارها والكل يجمعها اسم التكوين بمعنى انها كلها مندرجة تحته فاذا كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الخالق والصفة الخلق او رزقا فالاسم الرازق والصفة الرزق والترزيق فادعى متأخروا الحنفية من عهد ابي منصور الماتريدي انها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة اي المعاني والمعنوية وليس في كلام ابي حنيفة واصحابه المتقدمين التصريح بذلك بل في كلامه ما يفيد انه موافق للاشاعرة كما نقله الطحاوي وغيره وذكر المتأخرون لما ادعوا من قدم الصفات وزيادتها وجها من الاستدلال منها وهو عمدتهم في اثبات هذا المدعى ان البارى تعالى مكون الاشياء بدون صفة التكوين لان المكونات آثار تحصل عن

المسئلة الثالثة في بيان صفات الافعال هل هي قديمة ام حادثة

تعلقها محال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي بها يحصل الاثر كالعالم بلا علم ولابد ان تكون صفة التكوين ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى * وقد اجيب * بان استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما تكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة لا نسلم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زائدة عليها * والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها اى تفاصيلها سوى صفة باعتبار متعلق خاص فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق * وماذكره مشائخ الحنفية في معنى التكوين لا ينفي ما قاله الاشاعرة ولا يوجب كون صفة التكوين لا ترجع الى القدرة المتعلقة بماذكر من ايجاد المخلوق وايصال الرزق ونحوهما ولا الى الارادة المتعلقة بذلك ولا يلزم في دليلهم نفي ما قاله الاشاعرة وايجاب كون التكوين صفة اخرى انتهى واكثرة بالمعنى * واعترض شارحه * قوله والتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق فقال كذا في المتن وكان اللائق بالجريان فيهما على منوال واحد وكذا في غيرها كان يقال التخليق تعلق القدرة بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق وهذا الائق بطريق الاشاعرة لانهم قائلون بان صفات الافعال حادثة لانها عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية وهي الحادثة * قال النسفي والتكوين صفة لله تعالى ازلية وهي تكوينه الى ايجاده تعالى للعالم ولكل جزء

من اجزائه

من اجزائه لوقت وجوده على حسب علمه تعالى وارادته. قال ابن الغرس بعد قوله والتكوين المعبر عنه بالتخليق والايجاد والفعل ونحو ذلك صفة نفسية قائمة بذاته تعالى يعني ان ايجاد الله تعالى لكل جزء من اجزاء العالم انما هو في الوقت المقدر لابتداء وجود ذلك الجزء في علمه تعالى على الوجه المخصوص الذى تعلقت به الارادة فالتكوين قديم وتعلقه بالمكون حادث كما في الارادة • ولا يقال • لاوجود للتكوين بدون المكون كما لاوجود للضرب بدون المضروب بخلاف العلم والقدرة ونحو ذلك • لانا نقول التكوين له معنيان • احدهما • الصفة النفسية التي هي مبدء الايجاد بالفعل • والثاني • التكوين بالفعل وهو عبارة عن تعلق الصفة النفسية بالمكون فهو نسبة بين المكون والمكون كالضرب والذى تقول الماتريدية بقدمه انما هو الصفة لا التعلق والذى لا بد من تحققه في المكون انما هو النسبة والتعلق والتكوين بالفعل واسماؤه تختلف بحسب اختلاف المتعلقات كما يسمى تعلق الصفة بايجاد الرزق مثلا ترزيقا فهو تكوين بالفعل المخصوص وهكذا الاحياء والاماتة والاعزاز والاذلال ونحو ذلك الى ان قال ومذهب الاشاعرة ان التكوين من الاضافات والنسب وصفات الافعال لا من الصفات النفسية فاذا نظرنا في التكوين والمكون على هذا لا يثبت الا وجود المكون حقيقة واما وجود التكوين فهو اعتبارى فليكن هو وجود المكون • والتلخيص • ان مبدء ايجاده تعالى لما يشاء انما هو صفة القدرة والارادة عند الاشعرية ولا تحقق لصفة نفسية هي التكوين عندهم ومبدء الايجاد عند الماتريدية هي صفة التكوين

الازلية والارادة . قال الاصفهاني في (شرح الطوالع) نقلا عن بعض الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة والمكون حادث * قال الامام القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصوير ماهيته فان كان المراد نفس ما اثرته القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لاتوجد الامع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد صفة موثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان اردتم به امرا ثالثا فبينوه * قالوا متعلق القدرة قد لايوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة موثرة في امكان الشئ والتكوين يوثر في وجوده * اجاب المصنف بان الامكان بالذات ولاتاثير للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لان مابالذات لا يكون ما بالغير فلم يبق الاان يكون تاثير القدرة في وجود المقدور تاثيرا على سبيل الصحة لاعلى سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى موثرة في وجود المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين او يلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتاثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون تعالى موجبا بالذات ولا يكون قادرا مختارا * واعلم * ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون * جعلوا قوله كن مقدما على المكون وهو المسمى بالامر والكلمة فقالوا عبر الله تعالى عن التكوين بكلمة كن وعن المكون بقوله فيكون والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ مشتركة في معنى وتتباين بمعان والمشترك فيه كون

الشئ

الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل في الوجود منها وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي عند حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء فليس بصحيح وانما الصحيح عندهم ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بعينها والتكوين يقتضيه والقول بازلية التكوين كقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله ان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا بالذات ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعني ان اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه ، وقوله ان كان المراد منه مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرا لها فتكون موجودة ولا يلزم من اثبات التكوين جميع المكونات لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة بمجموعهما للذات يتعلقان بوجود الاثر وتخصيصه ولا حاجة معها الى صفة اخرى .

المسئلة الرابعة

من المسائل المعنوية في كلام الله تعالى القائم بذاته تعالى هل يجوز ان يسمع

ام لا * وتحريرها * اعلم ان المثبتين للكلام النفسى اختلفوا في انه مسموع ام لا فقال الاشعرى ان كلام الله تعالى مسموع بناء على ان عنده * كل موجود يصح ان يراد فكذا يصح ان يسمع وهذا قريب من قول ابي منصور الماتريدى رحمه الله فانه اشار في اول مسئلة الصفات من كتاب التوحيد الى جواز سماع ماوراء الصوت فانه قال العلم بالاصوات وخفيات الضمائر هو الكلام في الشاهد عنده * فيجوز سماع ماليس بصوت * وقال ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك الاصفهاني من جملة الاشعرية المسموع عندقراءة القارى شيئان * احدهما * صوت القاري * والثاني * كلام الله تعالى * واستدل عليه بقوله تعالى حتى يسمع كلام الله وقوله تعالى وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله * هذا القول ليس مما يعتمد عليه · وقال ابو بكر محمد ابن الخطيب الباقلانى من جملة الاشعرية ان كلام الله تعالى ليس بمسموع على العادة الجارية بل يسمع صوت القارى فحسب ولكن من الجائزات ان يسمع كلامه على قلب العادة الجارية اى على خلافها كما سمع موسى عليه السلام على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج · وقال الشيخ ابومنصور الماتريدى رحمه الله مرة اخرى ان كلام الله لايمكن ان يسمع بوجه من الوجوه اذ يستحيل سماع ماليس من جنس الحروف والاصوات اذالسماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور وجودا وعدما ويستحيل اضافة كونه مسموعا الى غير الصوت وكان القول بجواز سماع ماليس بصوت خروجا عن المعقول · قيل ·· وفيه بحث اذ يمكن ان يعارض بالروية ويقال روية

ماليس بجوهر ولاعرض محال لانهاتدو رمعهاوجودا وعدما في الشاهد فالقول بجواز روية ماليس بجوهر ولاعرض ليس بمعقول مع ان رويته سبحانه وتعالى ممايجب الايمان بهاوهي ثابتة بالكتاب والسنةوهوتعالى ليس بجوهر ولاعرض • واقول في بحثه بحث • لان الفرق بينهما ظاهر لانا انما جوزنا روٴية كل موجود لاناوجدنا الروٴية مشتركة بين الموجودات المختلفة حقائقهاو الحكم المشترك لابدله من علة وجودية مشتركة ولامشترك الا الوجود واما السمع فلايتعلق بغير الاصوات في الشاهد وهي لم تكن مختلفة الحقائق حتى يفتقر الى علة مشتركة لجاز ان يكون صحة المسموعية هي الصوتية فقط فلا يسمع الا الاصوات فلايصلح مايقع في معرض المعارضة وقول النسفي في متن العمدة وعنده اى عند الشيخ ابي منصور الماتريدى ان كلام الله لايجوز ان يسمع بوجه من الوجوه والحال انه قائل بسماع موسى عليه السلام بقوله تعالى وعتوا عتوا كبيرا • وتقريرا لجواب • ان يقال لانسلم ان موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى بل سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى والدال غير المدلول فلم يسمع كلام الله تعالى • وقوله وخص به ايضا جواب عن سوال مقدر تقديره ان يقال ان غير موسى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام سمع صوتادالا على كلام الله تعالى فلم خص موسى بكونه كليم الله • وتقرير الجواب • ان موسى عليه السلام سمع بغير واسطة الكتاب والملك بل ان الله تعالى افهمه كلامه باسماعه صوتا بتخليقه من غير ان يكون ذلك الصوت منصوبا بالاحد من الخلق اكراماله

و غيره يسمع صوتاً مكتسباً للعباد فيفهمون كلامه فلهذا اختص عليه السلام بانه كليم الله تعالى دون غيره ٠

تنبيه

التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم القائم بالذات العلية ٠ ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى قائمة بذاته تعالى و بين اللفظ الحادث المؤلف من السور و الآيات ٠ و معنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح نفيه اصلاً و لا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى و بهذا يسقط قول من قال لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور و الآيات كلام الله تعالى و الاجماع على خلافه ٠ و ايضاً المعجز المتحدى الى المعارضة به هو كلام الله حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور و الآيات اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة ٠ ثم اعلم ٠ ان وصف القرآن بانه مخلوق او غير مخلوق مسئلة غير مامونة العاقبة على الخائضين فيها و قد صارت فتنة لقوم و سبباً لوقوع التشاجر والتنافر والتكفير و التبديع لاقوام صالحين ٠ قلت ٠ و اول من اجاب فيه ابو حنيفة رحمه الله وقال هو مخلوق فالب بان العلمة و اغرام عليه حتى صاروا الى منزله ليجمعوا عليه و يقتلوه فاشرف عليهم ابو حنيفة رحمه الله وقال ياقوم ماتريدون قالوا كفرت قال اكفر منه توبة ام كفر ليس منه توبة فقالوا بل كفر منه توبة فقال اشهدوا اني قد تبت من كل كفر فرجعوا عنه و لم يجسر

ابو حنيفة

ابو حنيفة رحمه الله ان يخرج من البيت وكان رئيس الكوفة في العلم يومئذ ابو الصباح
موسى بن ابي كسمة وكان في الحج فلما رجع ونزل بالقادسية قصده النعمان
في جوف الليل متنكرا فلما دخل في خيمته قام ابو الصباح وحضر المسجد فاجتمع
عليه الناس يسألونه عن ذلك فد اراهم واسكتهم عن هذه المسئلة وابى بنان
الاتماد يافي غيه لجاجا وعتوا فقال ابو الصباح لما اعياه لاصحابه انى اريد ان
ادعو بدعاء فامنوا فرفعوا ايديهم وقال يارب ان علمت بنانا تمادى في غيه
لجاجا وعتوا فلا تخرجه من الدنيا حتى تفضحه وتهتك ستره فامن القوم
قال علي بن حرملة فوالله ما خرج من الدنيا حتى روى مقطوع اليد
والرجل مصلوبا بالكوفة وقد اقربا لسرقة واخذ في بيت النار مع
الزنادقة وقيل له في ذلك فقال كنت ابغض النبي (صلى الله عليه وسلم)
واتوصل الى ذمه بذم اصحابه ثم زجر اهل العلم الناس من الخوض في
هذه المسئلة فامسكوا عنها الى ان انتصب هشام بن الحكم فاخذ يجددها
فصارت فتنة الى اليوم والغرض من هذه الحكاية مبدء الفتنة وكيفية
نسبة القرآن الى الامام ابي حنيفة رضي الله عنه والمحققون من اصحابه
قد نفوا عنه القول بخلق القرآن ونقلوا عنه مثل مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعرى رضى الله عنه انتهى . اقول وبالله التوفيق . الذى نقله المحققون
عن الشيخ ابي الحسن الاشعرى رضى الله عنه هو حدوث الحروف والكلمات
وقدم الكلام ذكر القاضى ابو بكر من اساطين الاشاعرة عن الشيخ ان
كلام الله تعالى الازلى مقروء بالسنتنا على الحقيقة محفوظ في قلوبنا مسموع

بآذاننا مكتوب في مصاحفنا غير حال في شيء من ذلك كما ان الله تعالى معلوم
بقلوبنا مذكور بالسنتنا معبود في محاريبنا غير حال في شيء من ذلك والقراءة
والقارى مخلوقان كما ان العلم والمعرفة مخلوقان والمعلوم والمعروف قديمان
وكلام الله تعالى منزل على قلب النبي صلى الله عليه وسلم هذا مذهب
الاشعرى الذى صح عنه بنقل الائمة الثقات وهو موافق لما ذكر الامام
ابو حنيفة في الفقه الاكبر ونقله عنه المحققون الثقات من اصحابه واما قوله قالت
الاشاعرة ما في المصحف ليس بكلام الله تعالى وانما هو عبارة عنه فعلى تقدير
صحة هذه العبارة عن الشيخ محمولة على ما نقله الائمة الثقات الذين هم اساطين
الاشاعرة . وان يراد بما في المصاحف نفس الحروف المؤلفة والكلمات المنتظمة
كما قال به الامام ابو حنيفة رضي الله عنه قال اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه
القرآن كلام الله تعالى وصفته قديم غير محدث ولا مخلوق ولا حروف ولا صوت
ولا مقاطع ولا مبادى لا هو ولا غيره وسمعه جبرئيل عليه السلام بصوت وحرف
خلقها الله تعالى فنزل به الى النبي صلى الله عليه وسلم فحفظه ووعاه فتلاه
على اصحابه فحفظوه وتلوه على التابعين وهلم جرا الى ان وصل الينا وهو مقروء
بالالسنة محفوظ بالقلوب مكتوب بالمصاحف لا يحتمل الزيادة ولا النقصان
وليس بموضوع في المصاحف اي ليس بحال فيها . قلت . مرادهم بالقرآن
الصفة القائمة بذاته تعالى لانها تسمى قرآنا وما في المصحف يسمى قرآنا كما انها
تسمى كلام الله تعالى كذلك ما في المصحف يسمى كلام الله تعالى ومرادهم بقولهم
مقروء بالالسنة اي مقروء ما يدل عليه . وتحقيقه ان للشيء وجودا

في الاعيان ووجودا في الاذهان و وجودا في العبارة و وجودا في الكتابة فالكتابة
تدل على العبارة وهي تدل على ما في الاذهان وهو يدل على ما في الاعيان فحيث
يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد
حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوق والمحدثات
يراد بها الالفاظ المنطوقة و المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن
و المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا
يحرم على المحدث مس القرآن . وقال الشيرازي وصف كلام
الله تعالى بانه مخلوق او غير مخلوق بين كفر و بدعة و ذلك لانه
اذا اشير الى الوصف الدال عليه الكلام المسموع بانه مخلوق فهو
كفر وان اشير الى الكلام المسموع بانه قديم فانه اما كفر او
بدعة لانه كما لا يجوز وصف القديم بانه مخلوق لا يجوز وصف المخلوق
بانه قديم و كذا ان اشير الى المسموع بانه مخلوق فهو بدعة اذا كان ذلك
مما لم يذكره النبي صلى الله عليه وسلم و السلف ان الخلق في صفة الكلام
بمعنى الاختلاق و الافتراء و كثير يقول كلام الله غير مخلوق غير مختلق اى
غير مفترى . و قد تقرر في القواعد الاصولية انا لا نصف الله تعالى ولا نصف
الامور الالهية الا بما ورد به السمع ولم يرد السمع بشئ من ذلك فينبغي
ان لا يوصف به . و لما ورد الوصف بانه منزل و عربي و محدث اي احدث
ذكره و جوده عندنا بعد ان لم يكن و محكم و مفصل و موصل لقوله تعالى
كتاب احكمت آياته ثم فصلت . ولقد وصلنا لهم القول . و ناسخ ومنسوخ

وصفناه بها ولما كان الامر في هذه المسئلة دائرا بين الكفر والبدعة كان الامساك عنها اولى ٭ قلت ٭ وبالله التوفيق اعلم ان المحققين من الطرفين متوافقون على مذهب واحد وصراط مستقيم قررناه حق تقريره ٭

﴿ تتمة ﴾ ولا يجوز ايضا ان تقول انا احكي كلام الله تعالى بل اقرأ خلافا للقدرية لان الحكاية تقتضي المماثلة وان كلام الله غير مشروط ببنية مخصوصة وحركة وكذا العلم والحياة وسائر صفات الحي خلافا للمعتزلة ٭ الا ترى ان علم الله تعالى وقدرته وسائر صفاته ليست محتاجة الى بنية وان كلام الله تعالى في الازل امر ونهي وخبر خلافا للمعتزلة حيث انكروا قدم الكلام لنفسه لا لمعنى خلافا للقلانسي ٭ قالت ٭ المعتزلة الامر في الازل ولا سامع ولا مامور حيث ٭ قلنا ٭ هذا مبني على القبح العقلي وقد ثبت بطلانه في الاصول ومع هذا فلا شبهة ان يكون الطلب قائما بذاته تعالى في الازل متعلقا بامور سيوجد وكما لا يمتنع ان يكون في نفس انسان طلب التعلم من ابن سيوجد وكما جاز للرسول صلى الله عليه وسلم ان يخبر بمن سيولد فالله تعالى يامر ٭ جاز امر الله تعالى في الازل بمعنى ان فلانا اذا وجد وكان على شرائط التكليف فهو مامور بكذا قال القلانسي ان كلام الله تعالى كان موجودا في الازل ولم يكن امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم كان امرا ونهيا وخبرا لافهام المخاطبين وهذا باطل لان الكلام امر ونهي وخبر لنفسه لا لمعنى لان الكلام صفة لا يقوم بنفسه فاستحال ان يقوم به معنى يقتضي كونه امرا ونهيا وخبرا لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ٭ لا يقال ٭ كلام الله تعالى مع

نوحده لو جاز ان يكون امر او نهيا و خبرا الجاز ان يكون القديم حياعا لما قادرا لذاته * لانا نقول * الكلام واحد كسائر الصفات و له ضد واحد اماخرس او سكوت و كونه امرا و نهيا و خبرا باعتبارات مختلفة فمن حيث انه اقتضاء فعل امر و من حيث انه اقتضاء ترك نهي ومن حيث انه اعلام الغير خبر . الاترى ان الامر بالشيء نهي عن ضده و اخبار عن حسنه وقبح ضده فكان ذلك بمثابة كون السواد لونا و عرضا حادثا موجودا بخلاف العالم و القادر و الحي فانها متباينة فرب عالم غير قادر و قادر غير عالم فهي بمنزلة كون الشيء طعما و رائحة فالامر و النهي من الاسماء الاضافية و ماهذا شانه لا يمتنع اجتماعه عند اختلاف الجهة كالاب و الابن و القريب و البعيد . لا يقال . لو كان الاخبار عن ارساله نوحا عليه السلام بانا ارسلنا نوحا ازليا لزم الكذب في خبر الله تعالى . لانا نقول . قام بذات الله تعالى خبر ارسال نوح و العبارة عنه قبل ارساله انا نرسل و بعده انا ارسلنا فاللفظ يختلف باختلاف الاحوال و المعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف . قلت . ان السلف رضوان الله عليهم اجمعين قالوا ان كلام الله تعالى موجود و هو صفة من صفاته و قالوا مع ذلك هو فيما بيننا متلو و مسموع و محفوظ و مكتوب و لم يتحاشوا من ذلك و كانوا بين فرقتين . فرقة استسلموا للاثر و لم يستكشفوا عن تحقيق ذلك كما انهم اذا وصلوا الى قبر رسول الله صلى الله عليه و سلم قالوا هذا رسول الله و حيوا و صلوا من غير تصرف في ان المشار اليه شخصه ام روحه ام قبره عليه من مولانا افضل

الصلاة والسلام فكذلك اطلقوا القول بان ما بين الدفتين هو القرآن وهو كلام الله تعالى ولم يبحثوا عن القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب ولم يتعرضوا للكيفية كما فعلوا فيما ورد من المتشابهات كاليد والوجه والعين والنفس والاستواء ● وفرقة قد عمدوا تحقيق ذلك لبلوغهم منزلة الحقائق فلم يكن بينهم شبهة الا ان قوما من الجدليين خرجوا عن قيد الشرع ولم يستفيدوا بجدهم الهدى ولم يبلغوا درجة الحقائق ولم يتجاوزوا عن منزلة المحسوسات والموهومات فاخذوا الكلام محسوسا ولزمهم مايلزمهم من الفساد ثم ان السلف قالوا ولا يظن الظان بنا انا اثبتنا القدم للحروف والاصوات التي قامت بالسنتنا وصارت صفات لنا فانا نقطع بافتتاحها واختتامها وتعلقها باكتسابنا وافعالنا ● ثم انهم بذلوا ارواحهم ولم يقولوا القرآن مخلوق وكان يمكنهم رد ذلك القول الى حروف هي اكتسابنا واصوات هي افعالنا بل هو ازلي وهو قبل الفعل قبلية ازلية اذ لو كان له اول لكان قولا سبقه قول آخر وتسلسل فامره قديم وكلماته مظاهر الامر وكما ان امره لايشبه امرنا وكلماته وحروف كلماته لاتشبه كلماتنا وهي حروف قدسية علوية وصور مجردة معقولة لاتوصف بالافتتاح والاختتام والتقدم والتأخر كما ورد في حق موسى عليه السلام انه كان يسمع كلام الله تعالى كجر السلاسل وكما قال نبينا صلى الله عليه وسلم في حق جبرئيل احيانا ياتيني مثل صلصلة الجرس وهو اشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال * ويقرب من ذلك ماقال بعض المحدثين من اهل زماننا وهي ان المعنى يطلق على الذى هو

مدلول

مد لول اللفظ حتى قالوا بحدوثه وله لوازم كثيرة فاسدة كعدم التكفير
على من ينكر ان كلامه مابين الدفتين لكنه علم ان كلام الله تعالى بالضرورة
من الدين ولزوم عدم المعارضة والتحدى بالكلام والحق ان يقال المراد
به الكلام النفسى هو المعنى القائم بذات الله تعالى وهو ليس بحرف مطلقا
قديما كان او حادثا ولا بصوت وهو الذى عليه المحققون من الاشعرية
والماتريدية وهو الذى يجب اعتقاده والايمان به وهو مكتوب في المصاحف
ومقروء بالالسنة محفوظ فى الصدور اى مكتوب مايدل عليه ومقروء
مايدل عليه ومحفوظ مايدل عليه وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ لانها
امور حادثة والكلام بالمعنى المذكور لا ترتيب فيه ولا تقدم ولا تأخر
كالكلام القائم بالقوة الحافظة منا ولله المثل الاعلى بل الترتيب انما هو من
التلفظ به في الشاهد واستماعه فيه ضرورة عدم مساعدة الآلة وهو
الكلام الحادث والادلة الدالة على الحدوث محمولة عليه جمعا بين الادلة
وذكر ان الاستاذ نقل ماهو قريب منه عن الاشعرى * اقول * وفي كتاب
(الابانة في اصول الديانة) للشيخ ابي الحسن الاشعرى مايؤيد ذلك حيث
ذكر مقالة اهل السنة واصحاب الاحاديث انهم يقولون ان القرآن كلام الله
تعالى غير مخلوق ومن قال باللفظ والوقف فهو مبتدع عندهم هذا نهاية
الكلام في مسئلة الكلام والحمد لله الميسر لكل مرام والله اعلم *

﴿ المسئلة الخامسة ﴾

﴿ المسئلة الخامسة في جواز تكليف العبد بما لا يطاق ﴾

من المسائل المعنوية تكليف مالا يطاق * قال اصحاب ابي حنيفة لا يجوز تكليف

مالايطاق والاشعري يجوزه والتكليف مصدر مضاف الى المفعول • وتحرير المسئلة ان يقال هل يجوز من الله تعالى ان يكلف عباده بمالا يريد وجوده منهم لكونه محالا لذاته • قالت الحنفية لايجوزه خلافا للاشعرية • واستدلوا بقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها • وبان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والزمن بالمشي فلاينسب الى الحكيم • وبان التكليف الزام ما فيه كلفة للفاعل ابتداء بحيث لواتى به يثاب ولو امتنع يعاقب عليه وهذا انما يتصور فيما يصح وجوده منه لا فيما يستحيل • وبانه لوصح التكليف بالمستحيل لكان يستدعي الحصول واستدعاء حصول الشيء فرع عن تصوره لكن المستحيل غير متصور اي ليس له ماهية معقولة غاية ما في الباب انه يعقل باعتبار من الاعتبارات على سبيل التشبيه كما يقال تعقل لونا بين السواد والبياض • والجواب • عن الآية بانها انما تدل على عدم الوقوع اى لا يقع من الله تعالى التكليف بالمحال والنزاع فى الجواز لافي الوقوع • ومن الثاني انه مبنى على قاعدة التحسين و التقبيح • وعن الباقين بانهما مبنيان على ان التكليف لغرض الاتيان لكن افعاله تعالى غير معللة بالاغراض • واستدلت الاشاعرة بانه لوامتنع التكليف بالمحال لكان الامتناع محالا لانه لا يتصور وقوعه والغرض من التكليف الاتيان بالمكلف به واذا انتفى الغرض انتفى التكليف به لكن افعاله تعالى غير معللة بالاغراض فجاز التكليف بالمحال اذليس الغرض هوالاتيان به • وفائدته حينئذ الاعلام بانه سيعذب والابتلاء والاختبار وبقوله ربنا ولاتحملنا مالا طاقة لنا به فلولم يكن التكليف بمالا يطاق جائزا

لما صحت الاستعاذة منه • واجيب • عن هذه الآية بان الاستعاذة من التحميل لاعن التكليف اذ جاز ان يحمل احدا بحيث لايطيق فيموت بحمله لكن لايجوز ان يكلفه حمل جبل بحيث اذا فعل اثابه والاعاقبه • وبقوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء مع علمه تعالى بانهم لايعلمون وبقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع • وكانوا لايستطيعون سمعا • لانه اريد بالسمع القبول والاجابة اذ لاشك في انهم كانوا يسمعون مثل مايسمع المؤمنون • وبانه تعالى امر فرعون بالايمان مع علمه بعدم ايمانه وبانه • تعالى امر اباجهل بالايمان بجميع ماانزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ومن جملته انه لايؤمن حيث قال الله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون فيكون مامورا بالجمع بين الايمان والكفر • اجيب • عن الآية بان انبئوني خطاب تعجيز لاخطاب تكليف • وعن الاستدلال الثاني والثالث بان القبول من الكفار كايمان فرعون ممكن في نفسه وان امتنع بغيره وهو تعلق علم الله تعالى بعدمه • وعن الرابع انه لايلزم من تكليفه بالتصديق بالايمان تكليفه بعدم الايمان بجميع ما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم ايمانا اجماليا اى نعتقد على سبيل الاجمال ان كل خبر من اخباره تعالى صدق ويلزم منه التكليف بتصديق هذا الخبر تصديقا اجماليا وهو لا يستلزم التكليف بالمحال لذاته انما المستلزم له هو التكليف بالتصديق التفصيلي ويمكن ايضا ان يقال لعدم ايمانه اعتباران • احدهما • كونه ما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم وهو مامور بالايمان بما انزل • وثانيهما • كونه منافيا للايمان وهو خصوصية هذا الخبر

وهذا الاعتبار غير مامور بالايمان به • وقرر بعض الفضلاء جوابه بوجه آخر
وهو اذ لانسلم انه امر ابي لهب بالايمان بجميع ماانزل بعد ماانزل انه لايؤمن
لانه بعد ماانزل انه لا يؤمن جاز ان يوضع التكليف بجميع ما انزل فلم يلزم
الجمع بين النقيضين . وفيه نظر لانه يلزم ان يكون الخبر ناسخا للامر وانه
محال • وقرره بعضهم بوجه آخر وهو ان ابالهب ما كان مامورا بجميع ماانزل
بل بما يتعلق بالتوحيد والرسالة وفيه ايضا نظر لانه كان مامورا بتصديق
الرسول في كل ماعلم مجيئه به ضرورة لان الايمان عبارة عن ذلك نعم
يتوجه ان يقال لا نسلم ان عدم امكانه مماعلم مجيئه به ضرورة انتهى والى
عدم جواز التكليف بالمحال ذهب من اصحاب الاشعرى طائفة من المتقدمين
كالشيخ ابي محمد الاسفرايني شيخ طريقة العراقيين من الشافعية وحجة
الاسلام ابي محمد الغزالى ومن المتأخرين منهم مجتهد القرن السابع والمبعوث
على رأس المائة السابعة باتفاق علماء مصر والشام شيخ الاسلام تقى الدين
ابو الفتح محمد بن علي بن دقيق العيد القوصى بلدا • والغرض من هذا
تبيين ان الخلاف في هذه المسئلة على تقدير تصريح الاشعرى به لا يلزم
منه بدعة ولا كفر الا ترى ان هذه الائمة الكبار كيف خالفوا
الاشعرى مع انه امامهم وهم لا يدعونه بذلك ثم ان الاشعرى لم يصرح
بجواز التكليف بالمحال وانما ينسب اليه من قوله بمسئلتين اخريين • احداهما •
ان المكلف لاقدرة له الاحال الفعل والتكليف غير باق حالة الفعل والالزم
التكليف بايجاد الوجود قبل فيكون التكليف صدور الفعل ولاقدرة

حينئذ على الفعل فيكون مكلفا محال كونه غير مستطيع * و ثانيتهما * ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما تقرر في موضعه فيمتنع ان تقع بقدرة الغير فيكون تكليف العبد بها تكليفا بما لا قدرة له عليه فمن يقول باحد هما لزمه جواز التكليف بما لا يطاق فضلا عمن يقول بهما كالاشعرى و شيعته و يمكن ان يقال كون القدرة مع الفعل و كون الافعال مخلوقة لله تعالى لا يمنع تصور وقوع الفعل من المكلف لامكان وقوعه منه و ان امتنع بحسب الغير فهو اذا غير محل النزاع في الممتنع لذاته * و قال بعض المحققين من اصحابنا ان اراد وا بالتكليف طلب ايقاع المامور به من المامور فلا تكليف بالمحال و ان اراد والام من ذلك حتى يتناول تعذيب المكلف ابضا فيصح وعلى هذا ينا سب ان تدخل هذه المسئلة في المسائل المختلف فيها لفظا *

﴿ المسئلة السادسة ﴾

عصمة الانبياء عليهم السلام * و تحريرها ان عصمة الانبياء عليهم السلام عن الكبائر و الصغائر هل هى واجبة اولا * و تقرير المذاهب ان العصمة عن الكفر ثابتة عند عامة السلف و كذلك الخلف الا عند الفضلية من الروافض فانهم جوزوا عليهم المعاصى و كل معصية عندهم كفر * و آخرون جوزوا الكفر تقية بل اوجبوا لان القاء النفس في التهلكة حرام * و رد بانه لو جاز لكان اولى الاوقات به وقت الدعوى و يؤدى الى خفاء الدين بالكلية و الحشوية جوزوا الاقدام على الكبائر بعد الوحى * و قوم منعوا عن قصدها و جوزوا قصد الصغائر * و الامام ابو حنيفة ذكر في (الفقه الاكبر) ان

الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من الكبائر والصغائر جميعا وهو الحق و قيد بعض اصحابه بعد الوحي و اما قبل الوحي فتجوز الصغيرة على سبيل الندرة ثم يعود حالهم وقت الارسال الى الصلاح و السداد . و اصحاب الاشعري منعوا الكبائر مطلقا وجوزوا الصغائر سهوا و الحق المنع مطلقا و ذكر القاضي ابوبكر في (الايجاز) ان نبينا صلى الله عليه وسلم معصوم فيما يؤديه عن الله تعالى وكذا سائر الانبياء و هذا المقدار مجمع عليه ان العصمة من التحريف والخيانة فيما يبلغونه من الشرائع والاحكام وان لم يكونوا معصومين من الصغائر ولا من الخطايا و النسيان غير انهم عليهم السلام معصومون عن ذلك كله وكذلك الامام ◦ و الغرض ان غاية الخلاف بين الحنفية و الاشاعرة على تقدير الثبوت راجع الى تجويز الصغيرة على الانبياء عليهم السلام بعد الوحي اما مطلقا كما ذكره القاضي او على سبيل السهو كما ذكر غيره و عدم تجويزها فالحنفية لايجوزونها و بعض الاشاعرة يجوزون والجمهور على عدم التجويز و هو الحق ◦ قال الحنفية ◦ لا يجوز التكليف بما لا يطاق و يمتنع صدوره من نبي من الانبياء عليهم السلام والتنكير يفيد العموم في هذا الموضع و عند الاشاعرة قولان بعضهم قائل بالمنع موافق للحنفية كالاستاذ ابي اسحاق الاسفرائيني شيخ الاشاعرة والقاضي عياض المالكي صاحب (الشفاء في سيرة المصطفى) صلى الله عليه وسلم و هو من فضلاء الاشاعرة و هو الحق الذي لاشك فيه و هو الذي يجب اعتقاده والايمان به ◦ و تحقيق المسئلة موقوف على معرفة العصمة ثم الكبيرة

والصغيرة

والصغيرة فلنقدم مقدمة ثم نشرع في ذكر التمسكات من الطرفين ثم
الاشاعرة الى ماهو الحق و بيان كون الخلاف من الامور السهلة لايلزم منه
بدعة ولا كفر. اعلم. ان العصمة لغة المنع لاعاصم اى لامانع وعصمه الطعام
اى منعه من الجوع و البرعاصم كسفة السويق والعصمة الحفظ واعتصمت
بالله اى امتنعت بحفظه من المعصية وعرفا المنع او الحفظ من المعاصى
والشرور ومن لوازمها العدالة وهي كيفية راسخة فى النفس تحمل على
ملازمة التقوى والمروة جميعا . ثم القائلون بالعصمة منهم من يقول
المعصوم هو الذى لايمكنه الاتيان بالمعاصى . ومنهم من يقول لاياتي بها
بتوفيق الله اياه و تهيئة مايتوقف عليه الامتناع منها لقوله تعالى قل انما انا بشر
مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده . ولولا ان ثبتناك لقد كدت
تركن اليهم . وماابرئ نفسى . وايضا لو كان المعصوم مسلوب الاختيار
لما استحق على عصمته مدحا و يبطل الامر والنهى والثواب والعقاب . وزعم
بعضهم ان اسباب العصمة اربعة . احدها . العدالة . الثانى . حصول
العلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات . والثالث . تأكد ذلك العلم بالوحى
الالهى . والرابع . خوف المواخذة على ترك الاولى والنسيان . فاذا
حصلت هذه الامور صارت النفس معصومة وقال ابو منصور من الحنفية
العصمة لاتزيل المحنة يعنى لا تجبره على الطاعات و لاتجبره على المعصية
بل هى لطف من الله تعالى تحمله على فعل الخير و تزجره عن الشر مع بقاء
الاختيار تحقيقا للابتلاء انتهى . والكبيرة ما اوجب الشارع الحد عليه

فاكبر الكبائر الاشراك بالله تعالى وادناها شرب الخمر · وزاد بعضهم وما اصر على صغيرة بناء على ما ورد في الخبر لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار · وزاد بعضهم وقال ما اوعد عليه الشارع بخصوصه بالنار وما ورد في الخبر من الاعداد كقوله صلى الله عليه وسلم اتقوا السبع الموبقات وغيره فانما هو بحسب استدعاء الحاجة في ذلك الوقت الى ذكر ذلك المقدار نظرا الى حال السائل او غيرها مما كان سبب ورود الخبر لا الحصر · ومنهم من قسمها على الاعضاء وهو الشيخ ابو طالب المكي فقال الكبائر سبعة عشر اربع في القلب وهو الاشراك بالله تعالى والاصرار على معصية الله تعالى والامن من مكر الله تعالى والقنوط من رحمة الله تعالى * واربع في اللسان شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين الغموس والكذب * وثلاث في البطن شرب الخمر · واكل مال اليتيم · واكل الربا * واثنان في الفرج الزنا واللواط * واثنان في البدن القتل والسرقة * وواحد في الرجل وهو الفرار من الزحف · وواحد في جميع البدن وهو عقوق الوالدين * اقول * ولا يكاد يخرج عنها كبيرة بوجه من الوجوه واذا عرفت الكبيرة فما عداها صغيرة وهي ايضا متفاوتة كقبلة ونظرة واذا تمهدت هذه المقدمة * فاعلم * انه استدل على وجوب العصمة لهم عليهم السلام بانه لو جاز صدور الذنب عن الانبياء عليهم السلام لما وجب اتباعهم ولما كانت شهاداتهم مقبولة وكانوا اذ في منزلة من عدول امتهم وكان عذابهم اشد من الامة لقوله تعالى اذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا · ولنزلوا عن النبوة لان

المذنب والظالم لاينال عهد النبوة لقوله تعالى لاينال عهدى الظالمين · ولايخفى ان هذه الوجوه انما تدل على عصمتهم بعد الوحى من الكبائر وعن الصغائر عمدا وقبل البعث اذا لم ينصلح حالهم وقت البعثة واما عصمتهم فيما عدا ذلك فلا · وذكر الشهرستانى فى (نهاية الاقدام) الاصح انهم معصومون عن الصغائر لانها اذا توالت صارت بالاتفاق كبائر وما اسكر كثيره فقليله حرام لكن المجوز عليهم عقلا وشرعا ترك الاولى من الامرين المتقابلين جواز او لكن التشديد عليهم فى ذلك القدر يوازى التشديد على غيرهم فى الكبائر وحسنات الابرار سيئات المقربين ونقل الامام ابوحنيفة فى (الفقه الاكبر) مايقارب الشهرستاني وهو انه لو استعمل الرسول ماظهر له في درجة النبوة قبل نزول جبريل يكون ذلك زلة كما فعل داود عليه السلام حيث تزوج امرأة اوريا قبل نزول جبريل عليه السلام ونبينا صلى الله عليه وسلم لما انتظر الوحى في تزوج امرأة زيد نجا من الزلة - فهذا هو الوجه لوقوع الانبياء عليهم السلام في الزلات ووجه آخر وهو ان يتركوا الافضل كآدم عليه السلام حيث قاسمه ابليس حتى نسى النهى وظن انه يحترم اسم الله وترك الافضل وهو غاية الامر ولهذا قال الله تعالى فى حقه فنسى فلم نجد له عزما · فانظر كيف تقارب الكلام من الجانبين وهذا الخلاف بين الامامين · وبهذا تعرف انه يجب تاويل كل ما اوهم في حقهم عليهم السلام من الكتاب والسنة مما اغتر به بعض من اجاز عليهم الصغائر فاحتجوا في ذلك بظواهر كثيرة من القرآن والحديث · قال القاضي في الشفاء ان التزموا ظواهرها افضت بهم الى تجويز

الكبائر وخرق الاجماع ومالايقول به مسلم فكيف وكل مااحتجوا به مما اختلف المفسرون في معناه وتقابلت الاحتمالات في مقتضاه وجاءت اقاويل فيها للسلف بخلاف ماالتزموه من ذلك فاذالم يكن اجماعا وكان الخلاف فيما احتجوا به قديما وقامت الدلالة على خطاء قولهم وصحة غيره وجب تركه والمصير الى ماصح واماقبل الوحي فالاكثرون منعوا الكفر وانشاء الذنب والاصوليون عليه لئلا تزول المعصية بالكلية وجوزوا الصغيرة على الانبياء للندرة كقصة يوسف واخوته . وقد عرفت الخلاف في كونهم انبياء والحق انهم معصومون بعده صيانة لمنصب النبوة وحماية لاقامة الرسالة وذلك المنصب الذي لم يرتضوا ان يكون لجنس البشر غيرهم ومعصومون قبله الا ترى قوله تعالى حكاية عن نبينا صلى الله عليه وسلم فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون يعني لبثت بين ظهرانيكم اربعين سنة وما رأيتم افتراء ولا خيانة فانه صلى الله عليه وسلم كان مشهورا فيما بينهم بمحمد الامين واشار الى ماقال صاحب النونية بقوله *

وبها قول وكان رأى ابي كذا . رفعا لرتبتهم عن النقصان

والا شعري اماما لكننا . في ذا نخالفه بكل لسان

قال شارحها ان اختيار القول بامتناع الصغائر على الانبياء عليهم السلام وتقديمه للحصر اى المنع لقول بالجواز قوله وكان رأى ابي كذا جملة فعلية وقعت معطوفة على فعلية اخرى كالاختلاف في الماضي والمضارع لاجل تقدم زمان احد القائلين على الآخر اوحالا بتقدير قد اى وقد كان رأي ابي

ايضاهذا المذهب فكان ينصره ٠

اذا قالت حذام فصدقوها ٠ فان القول ماقالت حذام

ومن العلماء المحققين الناصرين لهذا المذهب الشهرستاني كما سبق ٠ وقوله رفعا لرتبتهم عن النقصان ٠ مفعول له لاقول وكان على سبيل التنازع على وجه ولاقول فقط على وجه ويشير بهذا الى الدليل على وجوب العصمة للانبياء عليهم السلام مطلقا كما تقدم وقوله (والاشعرى امامنا لكننا في ذا نخالفه) يعني ان هذه المخالفة مع الاشعري ليست لنا لاتاخرجنا عن طريقته ولم نرتضه امامابل هو امامنا ونحن متمسكون باذيال اقواله في معظم احوالنا لانها على النهج الحق والنمط الصدق لكن لما تجلى لنا جلية الحق في غيرمااختاره رجعنا اليه فالرجوع الى الحق اولى كما قال ارسطو لما قيل له في مخالفة افلاطون الذي هو استاذه ٠ وامامه الحق صديق وافلاطون صديق والحق اصدق ٠ وقال اميرالمؤمنين على كرم الله وجهه اعرف الحق تعرف اهله ٠ فبالحق تعرف الرجال لا بالرجال تعرف الحق وفي هذين البيتين فائدتان ٠ احداهما الاعتذار عن مخالفة امامه ٠ وثانيتهما ٠ انا مع مخالفتنا للاشعرى في هذه المسئلة لانبدعه بل نقتدى به في معظم القواعد والمآخذ وكذا المخالفة بينه وبين الامام ابي حنيفة لاتوجب التبديع ٠ قوله (نخالفه بكل لسان) فيه مبالغة اى بكل وجه كان كانه بجعل على كل وجه لسان من باب اطلاق اسم الآلة على ذى الآلة

بل قال بعض الاشعرية انهم ٠ برآء من عمد ومن نسيان

٠ قلت ٠ وهذا الحق قال صاحب النونية ٠

ونقول نحن على طريقته ولكن قبلنا في ذلك طائفتان

قال شارحه الامام الشيرازي هذاتتمة الاعتذار السابق قوله (نحن على طريقته) جملة اسمية مقول القول اى نحن ذاهبون او مستقرون على طريقة الاشعرى في معظم عقائده او ماابتدعنا تلك المخالفة بل تقدمنا بهذه المخالفة اصحابه كالاستاذ ابي اسحاق والقاضي عياض فاصحاب الاشعرى في مسئلة منع الصغائر طائفتان ونحن وافقنا احدى الطائفتين لما رأينا ه راجحا قوله (بل قال الخ) من موكدات الكلام السابق اى لم يكتف اصحاب الاشعرى بهذا القدر من الخلاف وهو منع الصغائر مطلقا بل بعضهم كالاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني زاد وقال انهم معصومون عن النسيان والخطاء ايضا قوله براء جمع برئ كاماء وامين واختار انه لاصغيرة في الذنوب ولهذا اختار ان الانبياء لايصدر عنهم ذنب لاصغيرة ولا كبيرة لاعمدا ولا سهوا وذكر انه يمتنع عليهم النسيان في كتابه في اصول الفقه وقال فيه ايضا الاحاديث التي في الصحيحين مقطوع بصحة اصولها وثبوتها ولا يحصل الخلاف فيها بحال وان حصل فذلك اختلاف في طرقها ورواتها فمن خالف حكمه خبرا منها وليس له تاويل سائغ للخبر نقضنا حكمه لان هذه الاخبار تلقتها الامة بالقبول وذكر في (كتاب ادب الجدل) وجهين في رجل رأى النبي صلى الله عليه وسلم وامره بامر هل يجب عليه امتثاله اذا استيقظ والمجزوم به عند الاصحاب انه لايجب لا لانه لم ير النبي صلى الله عليه وسلم بل لعدم ضبط الرائى حالة الروية والضبط شرط في العمل بالرؤية

﴿ تتمة ﴾ اعلم ان اصحاب الاشعرى المخالفين له فيما مر من المسائل كالقاضى عياض و الاستاذ و الشيخ ابى حامد الغزالى و ابن دقيق العيد معدودون اى محسوبون من اتباعه لايخرجون بهذا الخلاف عن الاذعان و الانقياد له فى معظم المسائل كما لا يخرج اصحاب الشافعي رضى الله عنه كابن سريج وغيره عن متابعته فى المآخذ و الاصول بسبب مخالفتهم اياه فى بعض الفروع وكذلك ابو حنيفة رضى الله عنه مع الشيخ الاشعرى وكذا اصحاب ابى حنيفة معه و الاشعرى و اصحابه قوله و ابو حنيفة مبتدأ و هكذا اخبره ومع شيخنا حال و لا شئ الخ بيان للجملة السابقة اى كما ان مخالفة اصحاب الاشعرى اياه في تلك المسائل لايعد قدحا و طعنا في امامهم فكذا مخالفة ابي حنيفة لاتوجب تبديعا و انكارا و النكران كانه مصدر نكرت الشئ بالكسر انكره نكرا و انكرته و استنكرته قوله متناصران خبر مبتدأ محذوف يعنى ابو حنيفة و شيخنا الاشعرى متناصران لانهما من اهل السنة و الجماعة ممهدان لاصول الفرقة الناجية قوله و ذا اختلاف هين قوله والخذ لان اى مجرد عن خذ لان احدهما الآخر واهماله اياه لما عرفت انهما متناصران متظاهران للسنة و الجماعة و انماهان امر الخلاف بينهما لانه اما لفظى و لا خلاف في سهولته و اما معنوى لم يثبت فيه الخلاف عند التحقيق او تحقق بسبب المآخذ كما سبق بيان ذلك كله على التفصيل و لم تبطل بهذا الخلاف قاعدة كلية مهدها السلف و صرحوا بها بل ذلك الاختلاف في امور كالفروع للاصول و امور خالف الاشعرى فيها كثير من اصحابه

مع انهم لايبدعونه ولايخرجونه عن الاقتداء به في غيرها والى الخلاف الحاصل بين الاشعرى واصحابه اشار صاحب النونية بقوله ·

هذا الامام وقبله القاضي يقو · لان البقا بحقيقة الرحمن

وهما كبير الاشعرية الخ من هاهنا ان بعض المخالفات الواقعة لاصحاب الاشعري معه بلا تبديع ولاخروج عن الاقتداء به على سبيل التفصيل تاكيدا لما سبق منها مسئلة البقاء فان امام الحرمين والقاضي ابا بكر المتقدم عليه بالزمان وهما من اكابر الاشاعرة يقولان ان الله تعالى باق بذاته لابصفة البقاء لا كالشيخ الاشعرى فانه قال انه تعالى باق ببقاء وهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى كما انه عالم بعلم قادر بقدرة اذ الباق بلا بقاء غير معقول كما ان العالم بدون العلم غير معقول فعلى قول امام الحرمين والقاضي ابي بكر يكون البقاء صفة نفسية وليست بصفة زائدة على الذات وكذا القدم وعلى مقالتهما جمهور معتزلة البصرة وقال ابو حنيفة اعلموا ان الله تعالى باق ببقاء كما ان الله تعالى عالم بعلم قادر بقدرة والبقاء صفة واحدة يباينها ماليس ببقاء وهذا يؤيد مذهب الاشعرى · ونفاه القاضي وامام الحرمين والغزالى قال الغزالى ناهيك برهانا على فساده مايلزم من الخبط فى بقاء البقا · وبقاء الصفات كما يلزم من قال القدم وصف زائد على ذات القديم من الخبط فى قدم القدم وقدم الصفات · وذكر غيره من المحققين ان المعقول من بقاء البارى عزوجل امتناع عدمه ومن بقاء الحادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعدا والامتناع والمقارنة الزمانية من المعانى المعقولة التى لاوجود لها فى الخارج فلا يكون

امر

امر ابو تياز ائدا على الذات. والبلخي و معتزلة بغداد فرقوا بين بقاء
الواجب و الممكن فقالوا الواجب باق بلا بقاء بخلاف بقاء الحادث و فساده
ظاهر. و القول الثالث. للمحققين ان البقاء صفة سلبية و هو المعتمد و كذا
القدم. ثم اعلم. ان قول الاشعرى في هذه المسئلة قد اختلف فتارة
قال هو باق ببقاء يقوم بذاته وصفاته باقية ببقاء يقوم بذاته ايضا وقال في موضع
هو باق ببقاء ذلك البقاء و البقاء باق بنفسه و صفاته باقية ببقاء آخر يقوم
بذاته وهو قريب من قوله الاول و تارة قال ان المعنى باق هو الكائن بغير
حدوث نقله القاضي ابو بكر عنه في (الاعجاز) قال معناه اخبار عن دوام
وجوده و دوام وجوده. لا يجوز ان يفتقر الى معنى فكل ما وجب دوامه
لمعنى يوجبه كان ابتداؤه ايضا مفتقرا الى ذلك المعنى. ثم اعلم ان من جعل
البقاء صفة نفسية يقول ان البقاء استمرار الوجود و لازم وجوب الوجود
لكنه اذا اضيف فى الذهن الى الاستقبال سمى باقيا وان اضيف الى الماضى
سمى قديما فالباقي مالا ينتهي تقدير وجوده فى الاستقبال الى آخر و يعبر عنه
بانه ابدى و القديم هو الذى لا ينتهي تمادى وجوده فى الماضى الى اول
و يعبر عنه بانه ازلى و قولنا واجب الوجود يتضمن ذلك كله.

﴿ الخاتمة فى مسئلة الاسم و المسمى ﴾

هل الاسم عين المسمى او غيره وقع الخلاف بين اصحاب الاشعرى و بين شيخهم
مع عدم التبديع و الخروج عن متابعته و الاقتداء به. و تحرير المسئلة
ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره او التسمية او لاهذا ولاذاك. و مذهب

﴿ الخاتمة فى مسئلة الاسم و المسمى ﴾

الشيخ و المحققين ان اسم كل شيء ذاته اذا لم يكن هو التسمية لان اسماء الله تعالى عنده على اضرب * ضرب * هو المسمى وهو الذى يرجع الى ذاته كشيء وموجود * وضرب * يرجع الى صفة توجد بذاته كحي وعالم وقادر * وضرب * يرجع الى فعل له كخالق ورازق ومنعم ومحسن * وضرب * يرجع الى نفي ككونه غنيا وقائما بنفسه وواحدا * وقالت * المعتزلة ان اسماء الله تعالى غيره * فانها مخلوقة يخلقها لنفسه والعباد ايضاً يخلقونها له * واستدل * القاضي على مذهب الشيخ بان القول بان اسم كل شيء ذاته بمذهب اهل اللغة الاثري الى ابي عبد الله كيف استدل عليه بقول الشاعر *

الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

ومعلوم ان المراد نفس السلام وذاته لا لفظه * وبانه لو قال يا سالم انت حر ويا زينب انت طالق يحصل العتق او الطلاق ولو لم يكن الاسم هو المسمى لم يحصل * وبقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها * ومعلوم ان القوم لم يعبدوا قول القائل واللات والعزى وانما عبدوا نفس الاصنام وبقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى . فان التسبيح تعظيم وتنبيه وهو لا يكون لغير الله تعالى * وايضا لو لم يكن الاسم هو المسمى لما امر النبي صلى الله عليه وسلم حين نزلت الآية بجعلها في السجود وهو ذكر سبحان ربي الاعلى على ما فيه . ان قلت . اضافة الاسم الى الرب تدل على انه غير المسمى . قلت . الاضافة قد لا تدل على المغايرة كما في قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة . ان قلت . لو كان الاسم هو المسمى لزم ان يكون كل من قال نارا احترق

لسانه

لسانه لان النار هو المسمى وقد حصل في فيه . قلت . قول القائل نار هو التسمية والتسمية ليست هي المسمى . ان قلت . قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة وانه وتر يحب الوتر يدلان على ان الاسماء غير المسمى . قلت . ذكر القاضي ان المراد بالاسماء فيها التسمية ونحن لم ندع انما هو اسم هو المسمى بل الاسم قد يكون هو المسمى وقد يكون غير المسمى وقد يكون لا هو ولا غيره . اقول . ومنه قال الغزالي والرازي وغيرهما من الاشاعرة الموسومين بالمحققين ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ نحو سميته زيدا وزيد ثلاثي وضرب فعل ومن حرف جر وقد يراد به المعنى كقولك ذقت العسل وشربت الماء وعبدت الله وقد يطلق ويراد به الصفة كما في قوله صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما . ولا شك ان الاسم بالمعنى الاول غير المسمى وغير التسمية وبالمعنى الثاني عين المسمى وغير التسمية وبالمعنى الثالث ينقسم الى اقسام ثلاثة التي اشار اليها القاضي من مذهب الشيخ وهو انه اما عين المسمى كالوجود والشيء واما غيره كصفات الافعال مثل الخالق والرازق ونحوهما واما لا هو ولا غيره كالعالم والقادر وعلى جميع التقادير الاسم عين التسمية لان التسمية هي وضع الاسم للمسمى او التلفظ به او الوصف به ولا شك في انها غير الاسم .

﴿ ترجمة (١) ابن الخطيب محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري الطبرستاني الامام

﴿ ترجمة الامام فخر الدين الرازي ﴾

(١) لم يفهم مناسبة ذكر هذه الترجمة في بحث ما وقع بين الاشاعرة والماتريدية ويمكن سقوط بعض العبارة المربوطة قبل هذه ١٢

﴿ فخرالدين الرازى ابن خطيب الرى امام الدنيا في العلوم العقلية والشرعية ﴾ اشتغل اولا على والده عمر وهو من تلامذة البغوى ثم لما مات والده قصد الكمال السمانى واشتغل عليه وله تصانيفه مشهورة ﴿ كالتفسير الكبير والمحصول في الاصول والمباحث المشرقية وشرح الاشارات والمطالب العلية والملخص والاربعين والخمسين والمعالم ومناقب الامام الشافعى ﴾ وغيرها ولا يعلم له رواية وقد ذكره الذهبي في الضعفاء وهو تعسف لانه ثقة وثبت احد ائمة المؤمنين واذ لم يثبت له طريق الرواية ولا سماع فالاولى ان لا يذكر مع اهل الرواية وكان له في آخر العهد مجلس وعظ يحضره العام والخاص وكان يلحقه حالة الوعظ وجد حتى قال يوما للسلطان شهاب الدين وهو على منبره ياسلطان العالم لا سلطانك يبقى ولا تدريس الرازى يبقى وان مردنا الى الله فابكى السلطان وكان اولا فقيرا على الخصوص حين كان في تبريز في المدرسة المعروفة بالبقرية فنى هذا الوقت من شدة الفقر كان يطوف على دكان الرواس الذى كان قريبا من المدرسة المذكورة ويتقوى برائحة الرؤوس المشوية فعرف الرواس حاله وعين له كل يوم راسا مشوية ليؤدى ثمنه اذا فتح الله عليه قيل كان ياكل لحييه اول النهار ودماغه آخره ومضى على ذلك زمان واشتهر بالعلم والنظر وطلبه السلطان وحصلت له ثروة ونعمة تضاهى نعم الملوك . وحكي انه ارسل وقرا من الذهب لاجل ذلك الرواس فلما وصل الى تبريز كان ذلك الرواس متوفيا فسلم الى اولاده وكان اذا ركب

يمشي في خدمته نحو ثلاثمائة تلميذ وكان السلطان خوارزم شاه يأتي الى بابه ، واما دينه وتقواه فامر لاينكره الا معاند وكان يلقب في هراة شيخ الاسلام وكان الطلبة يقصدونه من البلاد ويجدونه فوق ما يرومون مولده سنة ثلاث او اربع واربعين وخمسمائة وتوفي بهراة يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة ، وبالجملة فكما ان اصحاب الاشعري مع اختلافهم مع الاشعري في كثير من فروع القواعد الاصولية لايصيرون مخالفين له في اصول الاعتقاد وكذلك اصحاب ابي حنيفة معه ومع اهل الحديث في اصول الاعتقاد الحق متفقون لايكفر بعضهم بعضا ولايبدعه ، والحاصل ان الاشاعرة والماتريدية واهل الحديث من اهل السنة والجماعة لايكفر بعضهم بعضا ولايبدعه وما نقل عن الطاعن من بعضهم في حق بعض فغير محقق وليس ذلك الطاعن ايضا من اساطينهم وعظمائهم وانما هو من المقصرين المتعصبين الذين لا اعتداد باقوالهم ورواياتهم ، فمن المسائل المختلف فيها فيما بين الحنفية بعضهم بعضا في ان الايمان هل هو مخلوق او غير مخلوق والاول وهو ان الايمان مخلوق عن اهل سمرقند والثاني وهو القول بانه غير مخلوق محكي عن البخاريين منهم وهذا الخلاف صدر بعد اتفاقهم على ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشائخ بخارى وهي المدينة المعروفة بما وراء النهر كابن الفضل والشيخ اسمعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم ائمة فرغانة بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة وبعد الالف نون ولاية وراء السادس والسادس مدينة وراءه سيحون من اعالي سمرقند

الايمان هل هو مخلوق او غير مخلوق

فكفروا من قال بخلق الايمان والزموا عليه خلق كلام الله تعالى ذروه
عن نوح بن ابي مريم عن ابي حنيفة ونوح عند أهل الحديث غير معتمد
وقال في توجيه الايمان غير مخلوق الايمان امر حاصل من الله تعالى للعبد
لانه قال بكلامه الذى ليس بمخلوق . فاعلم انه لااله الا الله وقال تعالى محمد
رسول الله * فيكون المتكلم به اي بالايمان وهو لا اله الا الله محمد رسول الله
قد قام به ماليس بمخلوق كما ان من قرأ القرآن قرأ كلام الله تعالى يصير قارئا
لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازا لان تلاوة الكلام لا تكون
الا هكذا وهذا غاية متمسكهم وردهم على مشائخ سمرقند مخالفهم مع
ان الايمان بالوفاق من فريقهم هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان
وكل منهما فعل من افعال العباد وافعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق
من اهل السنة . وقد ذكر علماء بخارى الحنفية فى الفقه ما هو الزام لهم يبطلان
متمسكهم ان مثل الحمد لله رب العلمين الى آخر الفاتحة اذا لم يقصد به
قراءة للقرآن جاز للجنب قراءته وهو ان الجنب ممنوع من قراءة القرآن فظهر
بهذا الذى ذكروه في الفقه ان ماوافق لفظه لفظ القرآن ان لم يقصد به
القرآن لايكون قرآنا ولا هو كلام الله تعالى فبطل ماتمسكوا به اعنى علماء
بخارى * ولابطاله وجه آخر * وهو انه يلزم ايضا كون كل ذاكر لله تعالى
من القائل سبحان الله والحمد لله ونحوهما بل كل متكلم في اى غرض فرض
وان لم يوافق كلامه نظم القرآن الافي اجزاء منه قد قام به ماليس بمخلوق
من معانى كلام الله تعالى وذلك لايقوله ذو لب اذ من تلك الاجزاء مايطابق المعنى

القائم بذاته تعالى اذ قل ذلا يشتمل على كلمة مثلها او اقرع في القرآن فان كان قيام ماليس بمخلوق بالمتكلم لغرض من الاغراض باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا تخصوا الايمان بل كل متكلم يلزم قيام ماليس بمخلوق به باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك لم يلزم محذور من كون الايمان غير مخلوق فان التلفظ بالشهادتين اقرار بالتصديق لم يقصد به قراءة القرآن و نص كلام ابي حنيفة في الوصية صريح في خلق الايمان حيث قال نقر بان العبد مع جميع اعماله واقراره و معرفته مخلوق الخ وليس المراد بالوصية الوصية التي كتبها لعثمان البتي بفتح الموحدة و تشديد المثناة فقيه البصرة في الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التي كتبها لاصحابه في مرض موته حين سألوه ان يوصيهم على طريق اهل السنة والجماعة . قال الامام ابن الهمام الذي نعتقده ان القائم بقارئ القرآن كله حادث لان القائم به ان كان مجرد اللفظ و الملفوظ بان كان غير متدبر اصلا وانما يشرع لسانه في محفوظه غير واع لما يقول اصلا ولا متعقل معناه فظاهر اي ان الذي قام به حادث اما الاول وهو التلفظ والمراد به معناه المصدري امر اعتباري حادث لانه مسبوق بما يعتبر به والثاني و هو الملفوظ معلوم كون العبد ساعيا عليه و لاحقاله وكل ماسبقه العدم فهو حادث وكل مالحقه العدم كذلك لان ماثبت قدمه استحال عدمه وان كان القارئ متدبرا لما يتلوه فانما يحدث في نفسه صور معاني النظم * و غايتها ان تدل على القائم بذات الله تعالى للتقطع بانها ليست عين القائم بذات الله تعالى اذ لايتصور امكان ذلك فالقائم

بذات الله تعالى هو المدلول لفعل القارئ وهو الكلام النفسي والقائم بنفس القارئ هو صفة العلم بتلك المعاني النظمية لا صفة الكلام ارأيت قارئ اقيموا الصلاة فانما قام بذاته علم بان الله تعالى طلبها من المكلفين لا طلبها او اقامتها وكذا كل ناقل كلام الغير من امره ونهيه وخبره لم يقم بنفسه منه كلام بل علم بان ذلك الغير امر او نهى او خبر ٭ فان قيل ٭ فكيف قال اهل السنة القراءة الحادثة اعني اصوات القارئ المكتسبة له والكتابة كذلك والمقروء والمكتوب والمحفوظ قديم وهذا يقتضي قيامه اي المعنى القديم بنفس الانسان لان المحفوظ مودع في القلب ٭ فالجواب ٭ انه ظاهر فيما ذكرت غير انهم لم يريدوا هذا الظاهر بل تساهلوا في هذا اللفظ وصرحوا بتساهلهم حيث اعقبوا هذا الكلام بقولهم ليس المقروء والمكتوب والمحفوظ حالا في اللسان ولا في القلب ولا في المصحف لان المراد به المعلوم والقراءة المفهوم من الخط والمفهوم من الالفاظ المسموعة وبعضهم يقول مادلت عليه القراءة والكتابة وهذا تصريح منهم بان المعنى المعلوم ليس حالا في القلب وانما الحال فيه نفس تفهمه ونفس العلم به اما ما هو متعلق العلم والفهم فليس حالا فيه ومتعلق العلم والفهم هو القديم بل قد نقل بعضهم انهم منعوا من اطلاق القول بحلول كلامه تعالى في لسان او قلب او مصحف وان اريد به اللفظي رعاية للادب لئلا يسبق الى الفهم ارادة النفسي القديم ٭ اقول وبالله التوفيق ٭ ان قول ابن الهمام في المسايرة المسئلة الثانية لمسائل الحنفية خلاف في ان الايمان مخلوق او غير مخلوق يؤذن بان الخلاف في المسئلة غير معروف لغير الحنفية وليس كذلك

(وقد حكى الاشعرى) الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة املاها في هذه المسئلة ومن ذهب الى انه يعني الايمان مخلوق الحارث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد العزيز المكي وغيرهم من اهل النظر ثم قال وذكر عن احمد بن حنبل وجماعة من اهل الحديث انهم يقولون ان الايمان غير مخلوق * والامام الاشعرى مال الى ان الايمان غير مخلوق ووجهه بما حاصله ان اطلاق الايمان في قول من قال ان الايمان ينطبق على الايمان الذى هو من صفات الله تعالى لا من اسمائه تعالى كما نطق به الكتاب العزيز المؤمن وايمانه تعالى هو تصديقه في الازل بكلامه القديم اخباره الازلي بوحدانيته تعالى كما دل عليه قوله تعالى انى انا الله لا اله الا انا * ولا يقال ان تصديقه تعالى محدث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث * (قلت) * اعلم انه لا يتحقق في هذه المسئلة عند التأمل محل خلاف لان الكلام ان كان في الايمان المكلف به فهو فعل قلبي يكتسب بمباشرة اسباب محصلة للمخلوق فلا يتجه خلاف في كونه مخلوقا * وان اريد الايمان الذى دل عليه اسمه تعالى المؤمن فهو من صفاته تعالى بمعنى انه المصدق لاخباره بوحدانيته تعالى في قوله شهد الله انه لا اله الا هو وقوله تعالى انى انا الله لا اله الا انا فلا يتجه لاهل السنة خلاف في انه قديم * واما ان اريد تصديقه رسله عليهم السلام باظهار المعجزات على ايديهم فهو من صفات الافعال * وقد علم الخلاف فيما بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية وظاهر هايدل على انه صدقهم بكلام في ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله فعلى هذا ان المعجزة

دلت على تصديق من الله قديم قائم بذاته جل وعز . قال الامام السنوسي رحمه الله انه تبارك وتعالى اشار الى تصديق الرسل عليهم السلام بفعل اوجده خارقا للعادة تحدى به الرسول اى ادعاه قبل وقوعه وطلبه من المولى تبارك وتعالى دليلا على صدقه في كل مايبلغ عنه فاوجده تبارك وتعالى على وفق دعواه واعجز سبحانه وتعالى كل من يقصد تكذيبه ومعارضته ان ياتي بمثل ذلك الخارق يتنزل هذا الفعل من المولى تبارك وتعالى باعتبار الوضع والعادة والفعل وقرينة ذلك الخارق بمنزلة التصريح بالكلام بصدق رسله عليهم الصلاة والسلام بحيث لايجد الموفق فرقا بين تصديق الله تعالى لرسله عليهم السلام بهذا الفعل الموصوف بماسبق وبين تصديقهم بكلامه الصريح . وقال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبأتك انشاء من غير قصد الى اعلام واخبار بماثبت انتهى والله تعالى اعلم .

تم طبع كتاب ﴿ الروضة البهية فيمابين الاشاعرة والماتريدية ﴾ بحمد الله تعالى في مطبعة دائرة المعارف النظامية الواقعة في بلدة حيدرآباد الدكن في شهر رجب سنة (١٣٢٢) هجرية وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين



بفهرس

فهرس مضامين الروضة البهية

تم فهرس هذا الكتاب فالحمد لله اولا وآخرا